Yves M.-J. Congar

EL ESPÍRITU SANTO



BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA
VOLUMEN 172

EL ESPÍRITU SANTO

Por YVES M.-J. CONGAR



BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1991

YVES M.-J. CONGAR

EL ESPÍRITU SANTO

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1991

Versión castellana de ABELARDO MARTÍNEZ DE LAPERA, de la obra de
YVES CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*,
Éditions du Cerf, Paris 1980

Segunda edición 1991

IMPRÍMASE: Barcelona 13 de mayo de 1982
JOSÉ M.ª GUIX, obispo auxiliar y vicario general

ISBN 84-254-1278-1 tela
ISBN 84-254-1279-X rústica

 DEPÓSITO LEGAL: B. 380-1991 PRINTED IN SPAIN

GRAFOS S.A. - Arte sobre papel - 08040 Barcelona

A Nicole Legrain y Nicolás Walty,
sin los cuales este trabajo no habría podido ver la luz,
en reconocimiento amistoso

ÍNDICE

LIBRO SEGUNDO: SEÑOR Y DADOR DE VIDA

INTRODUCCIÓN GENERAL

Hacía muchos años que deseábamos escribir esta obra dedicada al Espíritu Santo. El movimiento actual de la «renovación», llamada frecuentemente «carismática», encontrará acogida en esta obra, pero nuestro deseo es anterior a dicho movimiento. Éste da, ciertamente, actualidad a nuestra empresa, urgencia incluso, de la que nos sentimos gustosamente cómplices.

¿Desde dónde hablamos? ¿Desde qué perspectiva? ¿En qué condiciones? Seguimos las reglas clásicas de la fe que intentan comprender lo que ella tiene y lo que ella vive. Debe todo lo que tiene a un don recibido de las Escrituras inspiradas o canónicas, por las que Dios nos habla y comunica lo que necesitamos conocer para responder al designio de amor que él acaricia para nosotros. Pero el cristiano es un hombre precedido. Con anterioridad a nosotros, muchas generaciones de fieles han reflexionado y vivido del Espíritu. Por consiguiente, intentaremos comprender la fe no como aventureros solitarios, sino acompañados por ellos. Acudiremos también a los testigos actuales de la experiencia cristiana, ya que el Espíritu sopla hoy igual que en épocas anteriores.

Dado que la revelación y el conocimiento del Espíritu están afectados de una cierta carencia de mediaciones de orden conceptual, es más necesaria esta pregunta a la experiencia. Para hablar del Padre y del Hijo disponemos de nociones bastante bien definidas y accesibles como la paternidad y la generación o la filiación. Esos términos sirven para presentar propiamente la primera Persona y la segunda; son términos relativos que caracterizan a estas Personas por sus relaciones mutuas. Por el contrario «Espíritu» no dice nada de esto. Se nos ha hablado de la tercera Persona en términos comunes y absolutos: «Espíritu» conviene también al Padre y al Hijo; lo mismo podemos afirmar del término «Santo»: no son términos que signifiquen una persona. «Procesión» se aplica igualmente al Verbo-Hijo. No existe

una revelación objetiva de la persona del Espíritu Santo como existe de la persona del Hijo-Verbo en Jesús y, por él, de la persona del Padre. En este sentido, se ha hablado de una especie de *kenosis* del Espíritu Santo; se vaciaría, de alguna manera, de su propia personalidad para ser todo relativo, por un lado, a «Dios» y a Cristo y, por otro, a los hombres llamados a realizar la imagen de Dios y de su Hijo. «A diferencia de Yahveh en el Antiguo Testamento y de Jesús en el Nuevo, el Espíritu Santo no ha empleado el pronombre personal "yo"» [1]. Se nos revela y conocemos al Espíritu Santo no en él mismo, al menos no directamente, sino por lo que obra en nosotros [2]. Por otra parte, mientras que las actividades de la inteligencia no sólo son perceptibles, sino trasparentes y, por consiguiente, definibles, las de la afectividad y del amor no han sido analizadas de igual manera [3]. Volveremos a toparnos con todas estas dificultades cuando abordemos una teología de la tercera Persona.

Nos proponemos presentar nuestro trabajo en tres partes, con estas características:

I. *La «economía» y la experiencia del Espíritu*
   A) Según las Escrituras canónicas.
   B) En la vida de la Iglesia.

II. *«Es Señor y dador de vida»:*
   A) El Espíritu anima la Iglesia:
      La Iglesia es hecha por el Espíritu.
         Él es su cofundador.
      El Espíritu Santo hace una a la Iglesia.
         Es principio de comunión.
      El Espíritu Santo es principio de catolicidad.
      El Espíritu Santo conserva la «apostolicidad» de la Iglesia.
      El Espíritu Santo, principio de santidad en la Iglesia.
   B) El soplo de Dios en nuestras vidas personales:
      El Espíritu y el hombre en el plan de Dios.
      El don del Espíritu en los tiempos mesiánicos.
      «Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo.»
      La vida en el Espíritu y según el Espíritu.
      El Espíritu Santo y nuestra oración.
      Espíritu y lucha contra la carne.
         Espíritu y libertad.

---

1. H. Mühlen. *Mysterium Salutis,* p. 182 del t. 13 de la trad. fr., París 1972, (trad. cast. en Cristiandad, en 5 vol., Madrid 1969ss).
2. Observación de san Bernardo, *Sermo 88 de diversis,* 1 (PL 183, 706); *De Pentecoste sermo 11* (323).
3. Lo señala Tomás de Aquino: ST, I, q. 37, a. 1; *Comp. theol.,* c. 59.

Los dones y frutos del Espíritu.
C) La renovación en el Espíritu.
Promesas e interrogantes.
Lo positivo de la renovación carismática.
Interrogantes:
¿Qué título emplear?
Carismas espectaculares.
Bautismo en el Espíritu.
Renovación y ecumenismo.
D) «En la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria.»

III. *La «teología del Espíritu»*
A) La tercera Persona.
La circumincesión.
B) El Espíritu y el Verbo encarnado.
C) ¿Apropiación?
D) Oriente y Occidente:
El *Filioque*.
La *epiclesis*.
Eucaristía y Espíritu Santo.

Comenzaremos, de la forma más clásica, con un estudio escriturístico. Efectivamente, sean cuales fueren la amplitud y variedad de la acción del Espíritu, y, por consiguiente, sus manifestaciones, el sentido de esa acción y de estas manifestaciones nos ha sido entregado de forma «inspirada», por consiguiente normativa para nosotros, en las Escrituras canónicas. No tenemos necesidad de entrar aquí en la discusión de las relaciones entre la historia *de la salvación*, que abarca tanto como la historia de la humanidad, y la historia *de la revelación*, entre «revelación trascendental» y «revelación categorial» [4]. Todos los teólogos católicos sostienen que las Escrituras canónicas son el testimonio referente a esa revelación y que tienen valor de criterio para apreciar la experiencia de Dios que los hombres pueden hacer.

Pero con esto no está todo dicho. El testimonio de la Escritura comprende unos 46 escritos del Antiguo Testamento y 27 del Nuevo, redactados a lo largo de un milenio de años, por autores diversos o por grupos de autores, muchos de ellos totalmente desconocidos para nosotros. Si pretendemos ser honestos, no podemos tratarlos de manera global, de forma indistinta. Sin pretender un estudio completo, que requeriría una serie de monografías sabias, seguiremos el orden cronológico de nuestros testimonios escritos. Este recorrido nos lle-

4. Cf. Cl Geffré, *Esquisse d'une théologie de la Révélation*, en P. Ricoeur y otros, *La Révélation* (Public. des Facultés universitaires Saint-Louis, 7), Bruselas 1977, p. 171-205.

vará a reconocer no sólo un desarrollo, un progreso, en la revelación del Espíritu, sino una cierta diversidad en la presentación hecha por los diversos autores. Se da aquí un problema que ha sido planteado por el progreso de la exégesis. En la actualidad, utiliza ésta métodos refinados, pero que le llevan frecuentemente a hacer saltar, de alguna manera, las unidades clásicas de textos-pruebas. Se pone de manifiesto, por ejemplo, que san Lucas presenta de manera distinta que san Pablo la acción propia del Espíritu Santo. Pero, frecuentemente, lo que parece sólidamente fundado a juicio de un exegeta es contradicho por otro. Una monografía hace obsoleta a otra y hace aparecer una originalidad nueva. Es claro que la Iglesia no puede, para vivir su vida y confesar su fe, esperar a que los exegetas se pongan de acuerdo ni pretender una armonización rigurosa de Lucas y Pablo, de Marcos y Juan. Jamás cedió a la tentación de fundir los cuatro evangelios en uno solo. Ha visto a los cuatro evangelistas como los animales de Ezequiel que avanzaban hacia adelante. Ha hablado del Evangelio «tetramorfo» y los ha contado, tal como se encontraban, en un «canon» cuya unidad responde a la de Dios mismo.

Mirando la imagen de Dios mismo, la Iglesia honra la diversidad en la unidad. Tiene y vive esta unidad en su tradición, es decir, en la transmisión viva de «todo lo que ella es, de todo lo que cree»[5]. Pero la tradición misma corre el peligro de borrar los matices más acusados de los testimonios que le sirven de fuente de vida, matices que son un auténtico tesoro. Deja que se afirmen en el interior de ella misma, un poco como en las familias, donde cada hijo tiene sus propios gustos y carácter. Pero ella, la Iglesia, es la familia, el hogar, la casa que habitamos. La unidad de la Iglesia es plenamente católica.

En un esfuerzo constante por salvaguardar estas consideraciones, presentaremos una serie, por supuesto elemental e incompleta, de las experiencias y manifestaciones del Espíritu, primero en el plano de la revelación testimoniada en la Escritura, y después en el nivel de la vida de la Iglesia a través de una historia dos veces milenaria.

No nos hacemos demasiadas ilusiones. Nuestro trabajo parecerá a muchos lectores extremadamente árido; a los especialistas, demasiado elemental... La materia de cada una de sus minisecciones podría ser objeto de una extensa y erudita monografía. Existen bellas monografías acerca de algunos de los temas. Hemos leído, utilizado y citado muchas de ellas, pero hemos retenido únicamente lo que es esencial para nuestro objetivo.

Tratamos de conocer y de enseñar. Somos conscientes de que no debemos pararnos ahí. En el cristianismo, el conocimiento es sólo camino para la comunión y el amor. Creemos firmemente en la unión

5. Constitución dogmática conciliar *Dei Verbum*, n.º 8, § 1.

necesaria entre el estudio teológico y la vida de alabanza; doxología, práctica de la liturgia en la que comulgamos en los misterios mediante su celebración. Tal vez deberíamos citar más los textos en vez de limitarnos a dar referencias de ellos. Efectivamente, es absolutamente necesario ir a ellos, leerlos, saborearlos. La Escritura es el vestíbulo del reino de Dios. Misión del Espíritu Santo es introducirnos en él. Que él sea nuestra ayuda, para quienes hablamos de él y para los lectores de nuestros humildes capítulos.

Cada persona tiene sus dones, sus medios, su vocación. Los nuestros son los de un cristiano que ora y de un teólogo que lee muchos libros y toma muchas notas. ¡Permítasenos cantar nuestro canto! El Espíritu es soplo. El viento canta en los árboles. También nosotros querríamos ser una lira humilde a la que haga vibrar y cantar el soplo de Dios. El trabajo arduo de la investigación pretende tensar y ajustar las cuerdas de esa lira. ¡Que el Espíritu les haga emitir un canto armonioso de oración y de vida!

EXPLICACIÓN DE ALGUNOS TÉRMINOS

Circumincesión (Circuminsesión): traduce el término griego *perikhoresis* y significa el estar una de las personas divinas en otra, su interpretación, su interioridad recíproca. Cf. Jn 10,38; 14,10; 17,21.

Doxología, doxológico: Acto y fórmula de alabanza; así, al final del canon de la misa o al final de los salmos en la recitación coral.

Economía, económico: La secuencia de lo que Dios hace en la historia del mundo para dar a conocer, y lograr que se realice, su plan de salvación.

Eón: Época, considerada no sólo como un espacio de tiempo concreto, sino como un gobierno o régimen concreto, una determinada condición en el plano espiritual. En las traducciones suele vertirse por la expresión «este mundo» (2Cor 4,4), o «el mundo venidero» (Heb 6.5).

Epiclesis: Invocación del Espíritu Santo, celebración que incluye una invocación de ese tipo.

Epitimia(s): prácticas impuestas por el padre espiritual: corresponderían de alguna manera a lo que llamamos la «penitencia» indicada por el confesor.

Hesicasmo, hesicasta: Escuela de espiritualidad (Sinaí en el siglo IV; de allí al monte Athos, siglo XIII) que se compone de silencio, soledad, recogimiento (retorno al interior).

Kenosis: literalmente, hecho de vaciarse de sí mismo (cf. Flp 2,7); renuncia a manifestarse en su gloria, en una evidencia radiante.

Higumeno: Superior de un monasterio, en la Iglesia de Oriente.

Modalismo: Error en dogma trinitario. Consiste en considerar al Verbo o al Espíritu Santo como simples modos de manifestación de la divinidad.

Procesión: En teología trinitaria, derivación de una persona partiendo de otra, pero consubstancialmente, en la unidad de una misma divinidad.

LIBRO PRIMERO

El Espíritu Santo en la «economía»

REVELACIÓN Y EXPERIENCIA DEL ESPÍRITU

NOTA SOBRE «EXPERIENCIA»

Hemos subtitulado el libro primero «Revelación y experiencia del Espíritu». Se trata, por consiguiente, de vías ofrecidas a nuestro conocimiento objetivo del Espíritu, no de lo que vivimos y sentimos personalmente.

La revelación consiste en lo que Dios mismo nos ha comunicado por la historia de su pueblo interpretada por personas inspiradas: primero por los profetas y los sabios de Israel y después por el hecho decisivo de Jesucristo, por los evangelistas, los apóstoles o sus portavoces. En consecuencia, la primera tarea consiste en preguntar a las Escrituras canónicas. Pero si Dios continúa actuando en la historia y en las vidas situadas más acá de lo que podemos llamar período constituyente —¿no es esto lo que hace el Espíritu?— tendremos que aprender algo de lo que, después de ese período, ha radicalmente surgido de él. No debemos entender de manera simplista la idea de revelación «cerrada con la muerte del último apóstol». Dios nos da a conocer algo después de ese final. La experiencia del Espíritu ha continuado. Hoy es tan intensa y activa como en cualquier otra época y la referencia a lo que nos enseña el período constituyente continúa siendo normativa. En esto consiste, precisamente, el juego entre la Escritura y la tradición viva. Por esta razón intentaremos trazar la historia, no de la acción del Espíritu —absolutamente imposible—, sino de algunos momentos significativos del conocimiento que se ha tenido y se ha formulado del Espíritu. No será propiamente una historia del dogma. Se tratará, de la mano de la historia, de informaciones sobre la idea que se ha expresado de la acción del Espíritu Santo, más allá del dogma que toca a la tercera Persona.

«Experiencia»: Con este término entendemos la percepción de la realidad de Dios tal como viene a nosotros, actúa en nosotros y por medio de nosotros, arrastrándonos hacia él en una comunión, una amistad, en un ser el uno para el otro. Todo esto, ciertamente, sin

desdoro para la visión, sin abolir la distancia en el orden del conocer de Dios mismo, pero elevándola al plano de una presencia de Dios en nosotros como fin amado de nuestra vida. Presencia que se hace sensible a través de signos y en los efectos de paz, gozo, certidumbre, consuelo, iluminación y todo el restante cortejo del amor. La experiencia descrita por los grandes místicos es un grado singular, excepcional, de esta percepción de una presencia de Dios dada como objeto vivo de conocimiento y amor para que «gocemos» de ella. Más acá de lo excepcional se halla lo ordinario. En la oración, en la práctica de los sacramentos de la fe, de la vida en Iglesia, del amor de Dios y del prójimo recibimos la experiencia de una presencia y de una acción de Dios en las llamadas y signos que hemos dicho.

Por supuesto, sólo adquirimos conciencia de esta experiencia y la explicitamos en expresiones o en una interpretación conceptual que son *nuestras.* «El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» (Rom 8,16). Nos captamos en relación con Dios. En esto consiste la experiencia religiosa [1]. No podemos dudar. La experiencia aporta su propia certeza. Y ésta es corroborada por la coherencia, la homogeneidad de nuestra experiencia y de sus expresiones con el testimonio de otros creyentes y de aquella multitud de testigos de que habla la carta a los Hebreos (12,1). Pero, aunque tengamos una certeza práctica, no podemos afirmar de manera infalible —salvo revelación particular— que nos hallamos en «estado de gracia». Fuera de una visión inmediata de Dios sin concepto creado, no existe percepción de Dios y de su acción que no pase por nuestros propios recursos mentales y que no se mezcle con las peculiaridades de éstos.

Sabemos cuáles son los indicios que nos indican que toda esa percepción no es pura cosecha nuestra, sino que viene de Dios: el contexto de toda la vida, el servicio eficaz de los fines de la caridad, de las llamadas o exigencias contrarias a lo «carnal» de nosotros mismos. El tema evangélico y paulino de la lucha entre la carne y el Espíritu responde a una realidad que forma parte de la experiencia cristiana.

---

1. Definición dada por J. Mouroux *(L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie,* París 1952, p. 21, 25, 48, 369) y que hacen suya D. Mollat *(L'expérience de l'Esprit-Saint selon le Nouveau Testament,* París [2]1973, p. 7) y M.J. Le Guillou, *Les témoins sont parmi nous. L'expérience de Dieu dans l'Esprit-Saint,* París 1976.

Para la noción de experiencia cristiana, además de Mouroux, cf. H.U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation,* I, París 1965, p. 185-360: la experiencia de la fe; P. Jacquemont, J.-P. Jossua, B. Quelquejeu, *Une foi exposée,* París 1972, p. 171-174; nota sobre el uso del término «experiencia»; «Revue internationale catholique Communio», t. I, n.º 8, noviembre 1976. En el n.º 133 de «Concilium», marzo 1978, hay pocas cosas para nuestro tema.

No seguiremos esta experiencia en las expresiones de su realidad *vivida,* la de los relatos espirituales, de las vidas de los santos. Nos atendremos a su interpretación teológica, y no en un estudio o exposición de la vida espiritual, sino en una teología del Espíritu Santo y de su función en la Iglesia. Nos ocuparemos de aspectos teóricos o de momentos objetivos del conocimiento del Espíritu.

PARTE PRIMERA

LAS ESCRITURAS CANÓNICAS

I

ANTIGUO TESTAMENTO

La palabra

El término hebreo *ruaḥ*, traducido casi siempre por el griego *pneuma*, significa soplo, aliento, aire, viento, alma. Especialmente si se trata del Antiguo Testamento, pero también a veces en el Nuevo, la traducción por la palabra «soplo» da a los hechos narrados y a los textos bíblicos un realismo, un relieve, que nuestra palabra «espíritu» difícilmente puede sugerir. Es la traducción que adoptan D. Lys, M.-A. Chevallier [1] y —en libros sin pretensiones científicas, pero importantes— los padres Jean Isaac, A.-M. Henry, Th. Maertens, G.-A. Maloney, etc.[2]

---

1. Citamos generalmente la traducción de Serafín de Ausejo, Herder, Barcelona 1976. El autor sigue casi siempre TOB (traducción francesa ecuménica de la Biblia), a veces la Biblia de Jerusalén (BJ), sustituyendo algunas veces «espíritu» por «soplo». Para no confundir al lector, hemos traducido siempre *souffle* por soplo, aunque no siempre sea exacta la correspondencia entre las dos palabras *(N. del t.)*. Estudios que llevan mucha bibliografía: P. van Immschoot, *L'action de l'esprit de Jahvé dans l'Ancien Testament*, «Rev. Sc. ph. th.», 23 (1934), 553-587; *L'Esprit de Jahvé source de vie dans l'Ancien Testament*, «Rev. Bibl.», 44 (1935) 481-501; *L'Esprit de Jahvé et l'alliance nouvelle dans l'Ancien Testament*, «Ephem. Théol. Lovan.», 22 (1936) 201-226; *Sagesse et Esprit dans l'Ancien Testament*, «Rev. Bibl.» 47 (1938) 23-49; *Dictionnaire biblique* G. Kittel, *Esprit*, por A. Kleinknecht, F. Baumgärtel, W. Bieder, E. Sjöberg, E. Schweizer, tr. fr., Labor et Fides, Ginebra 1971 (= Kittel, ThWb NT, vol. VI, p. 330-453); Fr. Büchsel, *Der Geist Gottes im Neuen Testament*, Gütersloh 1926; Ed. Haulotte, *L'Esprit de Yahvé dans l'Ancien Testament*, en: *L'Homme devant Dieu* (Mélanges H. de Lubac), t. I («Théologie» 56), Aubier, París 1963, p. 25-36; D. Lys, *«Rûach»: le Souffle dans l'Ancien Testament*, PUF, París 1962. Citaremos los estudios particulares en su lugar correspondiente.
2. J. Isaac, *La révélation progressive des Personnes divines* («Lumière de la foi»), Cerf, París 1960, p. 103-209; A.-M. Henry, *L'Esprit Saint* (Fayard, 1959); Th. Maertens, *Le souffle de l'Esprit de Dieu* (DDB, 1959); G.A. Maloney, *Dios aliento del hombre* (Narcea, Madrid [2]1978). Señalemos que de 378 empleos de *ruaḥ* en el AT, 277 traducen los Setenta por *pneuma;* en la mayoría de casos en que aparece otra palabra griega, se trata del viento.

Los 378 empleos de *ruaḥ* en el Antiguo Testamento se distribuyen en tres grupos de importancia cuantitativa sensiblemente igual. Es el viento, el soplo del aire; es la fuerza viva en el hombre, principio de vida (aliento), sede del conocimiento y de los sentimientos; es la fuerza de vida de Dios por la que él obra y hace obrar, tanto en el plano físico como en el «espiritual».

Ruaḥ (soplo) no implica una oposición a «cuerpo» o «corporal». Incluso en el griego profano y en su utilización filosófica, *pneuma* expresa la sustancia viva y generatriz difundida en los animales, en las plantas y en todas las cosas. Se trata más de una corporeidad sutil que de una sustancia incorporal. En la Biblia, la *ruaḥ* (soplo) no es algo desencarnado; es, más bien, la animación de un cuerpo. Se opone a «carne», pero «carne» no es idéntica a «cuerpo», es la realidad puramente terrestre del hombre, caracterizada por la debilidad y por su carácter de perecedero: «El egipcio es un hombre y no un dios, y sus caballos son carne y no espíritu» (Is 31,3). Con ello quiere apartar a los judíos de buscar un apoyo en los egipcios. Se trata de saber de dónde viene la verdadera fuerza y la vida. En Gén 6,3 la sanción del diluvio está preparada por la siguiente constatación de Dios: «No permanecerá para siempre mi soplo en el hombre, puesto que él es pura carne.» ¡Los hombres viven únicamente de su propio principio terrestre!

Si el mundo de cultura griego piensa en categorías de sustancia, el judío se mueve en el plano de la fuerza, de la energía, del principio de acción. El espíritu-soplo es el que actúa y hace actuar y, si se trata del soplo de Dios, anima y hace actuar para realizar el plan de Dios. Es siempre una energía de vida. Es lo que el cardenal Daniélou expresaba (de manera un tanto excesiva en cuanto a la oposición del griego y del hebreo, pero de forma contundente y pedagógicamente feliz):

> ¿Qué queremos decir cuando hablamos de «espíritu», cuando decimos «Dios es espíritu»? ¿Hablamos en griego o en hebreo? Si hablamos en griego, decimos que Dios es inmaterial, etc. Si hablamos hebreo, decimos que Dios es un huracán, una tempestad, un poder irresistible. De ahí nacen todas las ambigüedades cuando hablamos de espiritualidad. ¿Consiste la espiritualidad en hacerse inmaterial o en estar animado por el Espíritu Santo? [3]

3. J. Daniélou, *L'horizon patristique* (texto compuesto primero en «Le Point théologique» 1, Inst. Cathol. de París, Orientations actuelles, París 1971, p. 22-23, retirado por el autor de la publicación e ignoramos si ha aparecido posteriormente en otra parte). Pone en tela de juicio los antiguos catecismos. El. Germain cita, por ejemplo, el de monseñor de Harlay, 1687: «¿Quién es Dios? — Es un espíritu...», acerca de lo que subraya: «Cuando la Biblia decía que Dios es Espíritu, entendía confesar que Dios es el único Viviente que no ha recibido la vida. Él es. Pero en la actualidad — ¿no ha pasado por aquí el idealismo de Descartes? — ser un espíritu es no tener cuerpo...» (*Langages de la Foi à travers l'histoire*, París 1972, p. 90).

Por supuesto, el sentido puramente lexicológico no es suficiente para precisar la significación real de una palabra. Como ha puesto de relieve James Barr en su crítica del *Wörterbuch* de Kittel-Friedrich, el valor de la palabra viene determinado por el empleo en el contexto concreto, por la referencia a un tema y a intención concreta. *Ruah (pneuma)* puede ser simplemente el viento (así en Jn 3,8; Act 2,1-4.6) o el aliento de Dios que comunica la vida (Éx 15,8-10; Sal 33,6), por derivación, el aliento del hombre, principio y signo de vida (Gén 7,22; Sal 104,29-30; frecuentemente en Job). Es también el soplo, la inspiración que hace realizar una obra, especialmente si es de alguna manera la de Dios: así de Besaleel para todo lo referente al santuario (Éx 31,3ss). Por supuesto, es todavía más cierto cuando se trata de guiar al pueblo de Dios, de dirigir sus guerras, de profetizar: lo veremos en detalle.

El soplo-espíritu (el Espíritu) recibe diversos calificativos en consonancia con los efectos que se derivan de ese principio. Por ello, la Biblia habla de espíritu de inteligencia (Éx 28,3), de sabiduría (Dt 31,3; 34,9; 35,31), pero también de celos (Núm 5,14; todos estos textos son de la fuente P [4]), de «un espíritu malo enviado por Yahveh» (1Sam 16,14; 18,10 = fuente D; cf. Jue 9,23) [5]. Pero el calificativo que más nos interesa es el de espíritu o soplo *de Dios*, que expresa el sujeto por cuyo poder son producidos diversos efectos en el mundo, en el hombre, en los que reciben el don de jefe, de profeta, de hombre religioso, etc.[6] En ocasiones, «el espíritu del Señor» (de Dios) es una circunlocución que expresa a Dios mismo, por ejemplo en Is 40,13; 63,10: «mas ellos se rebelaron y ofendieron su espíritu santo».

Al igual que en el Sal 51,13, nuestro *Miserere*, encontramos la expresión de «espíritu santo», tan importante para nosotros. Es santo porque es de Dios, porque su realidad pertenece a la esfera de existencia de Dios. No tenemos necesidad de buscar ninguna otra razón para hablar de su santidad. Dios es santo porque es Dios. Pero, tratándose de este espíritu (Espíritu), el Antiguo Testamento expresa en escasa medida el valor de santificación, al menos en el sentido de un principio interior de vida perfecta: esto será, más bien, el fruto de la observancia de la *torah*. El Espíritu (Soplo) es, en primer lugar, lo que hace actuar de manera que se realice el plan de Dios en la historia.

---

4. P = *Priestercodex* o documento sacerdotal, al que se data después del exilio. J = documento yahvista, del siglo noveno, en Judá; E = documento elohísta (siglo octavo, reino del Norte); D = deuteronomista, hacia el 620; además del Dt, la redacción de Jue, Sam y Re. Sabemos que es preciso aceptar con discernimiento esta distinción de los documentos y tener presente que no prejuzga, en modo alguno, redacciones parciales más antiguas.
5. Se puede encontrar otros muchos ejemplos en *Esprit* (Kittel), p. 59ss.
6. Cf. *Esprit* (Kittel), p. 61-64.

La acción del soplo de Yahveh

Durante un período y según los testimonios más antiguos, se atribuye al soplo-espíritu (el Espíritu) efectos externos de los que otras religiones ofrecen paralelos y semejanzas. Pensemos concretamente en el chamanismo, con la diferencia de que lo atribuido por él a las fuerzas de la naturaleza es referido aquí a Dios (Yahveh). El tiempo de los profetas escritores aporta datos nuevos, que se refieren más al interior de la persona.

El Espíritu obra efectos y suscita una experiencia de visión y de sabiduría. Los relatos yahvista y elohísta presentan a Balaam manipulado por Yahveh y pronunciando, contra su propia voluntad, un oráculo de Dios. «Cuando Balaam alzó sus ojos y vio a Israel acampado por tribus, vino sobre él el espíritu de Yahveh y pronunció su oráculo diciendo: Oráculo de Balaam, hijo de Beor, oráculo del hombre que ve lo secreto, oráculo del que oye las palabras de Dios, del que ve la visión de Šadday, del que, al caer en éxtasis, se le abren los ojos...» (Núm 24,2ss = J).

Samuel es el primero de los profetas; lo fue en alto grado y respecto de él dice 1Sam 9,9, redactado en los tiempos del rey Josías: «... porque, al que hoy llamamos profeta, antes se le llamaba vidente.» Samuel es verdaderamente un «profeta», pero hay en él el dictado inspirado acerca de lo que debe hacerse. Se lo dice a Saúl y le anuncia: «Te encontrarás con un grupo de profetas que bajan del lugar alto... arrebatados de entusiasmo profético. Entonces te invadirá el espíritu de Yahveh, entrarás en arrebato profético con ellos, de suerte que te transformarás en otro hombre» (10,5-6). Y eso es lo que sucede (v. 10ss). Algo similar se cuenta más tarde (19,20-24) respecto de unos emisarios enviados por Saúl a Samuel, a la cabeza de una comunidad de profetas en arrebato profético, «también los emisarios de Saúl fueron presa del espíritu de Dios y se sintieron arrebatados de entusiasmo profético». Lo mismo acontece con Saúl, al llegar después. A pesar de las condiciones bastante elementales, nos damos cuenta aquí de lo que continuará siendo verdad hasta en las actividades más elevadas de la vida por el Espíritu. Nos referimos al hombre, a su psiquismo en los hechos de guía e inspiración atribuidos al soplo de Dios mismo. No existe empresa de Dios sobre el hombre que no ponga en juego al hombre mismo hasta en sus disposiciones psicosomáticas.

Pero en otros estratos tan (o más) antiguos de los testimonios, el espíritu (Espíritu) venido de Dios da un discernimiento y sabiduría conformes a lo normal. Pero estas experiencias tienen en común con las precedentes la característica de asegurar la realización del plan de

Dios para su pueblo[7]. El faraón dice respecto de José: «¿Podríamos acaso encontrar un hombre como éste, en quien esté el espíritu de Dios?» (Gén 41,38 = E). Dios reparte un poco del espíritu que había en Moisés y lo comunica a los setenta ancianos (Núm 11,16ss.25). Se ponen a profetizar y, como Josué se escandaliza de una extensión tan poco selectiva de este privilegio, Moisés le responde: «¿Estás celoso por mí? ¡Ojalá que todo el pueblo de Yahveh fuera profeta y pusiera Yahveh su espíritu (su soplo) en ellos!» (29). Pero cuando Moisés llegue a ver la tierra prometida y esté a un paso del momento de su muerte, recibirá la inspiración de Dios que le asegura su sucesión: «Toma a Josué, hijo de Nun, hombre en quien está el espíritu [TOB: es un hombre que está inspirado]» (27,18).

Los héroes, los «jueces»

Éstos son una especie de jefes o guerreros carismáticos, suscitados sucesivamente por Dios en las circunstancias críticas en que se encontraba Israel, por su culpa, durante los 150 años que separan la conquista de Josué y la institución de la realeza:

Otniel: «El espíritu (el soplo) de Yahveh vino sobre él...» (Jue 3,10).
Gedeón: «El espíritu (el soplo) de Yahveh revistió a Gedeón...» (6,34).
Jefté: 11,29.
Sansón: «El espíritu (soplo) comenzó a excitarlo» (13,25); «El espíritu de Yahveh lo invadió, y sin tener nada en la mano, despedazó el león como se despedaza un cabrito» (14,6); «entonces el espíritu de Yahveh lo invadió; y bajó a Ascalón mató a treinta de sus habitantes...» (14,19).

Saúl es el último de lo jueces y el primero de los reyes. A partir del momento de la institución de la realeza, cesa bajo esa forma el tipo de empresa momentánea e insólita del soplo (espíritu) que hemos encontrado hasta este momento: después de Saúl, que participa también en el *happening* (1Sam 10,6-13; 11,6), cuando Samuel unge al último de los hijos de Jesé, «*a partir de entonces*, vino sobre David el espíritu de Yahveh» (1Sam 16,13). En David acaba de suceder algo nuevo, cuya continuación sabremos por la profecía de Natán (2Sam 7), la de Isaías, «Saldrá un renuevo del tronco de Jesé, un tallo de sus raíces brotará. Reposará sobre él el espíritu de Yahveh...» (Is 11,1-2), hasta Jesús, «hijo de David», como atestigua la genealogía de san Mateo y de san Lucas (3,31), colocada por éste después de su relato del bautismo, que tocaremos en su momento.

---

7. En la perspectiva del documento sacerdotal (P), los artesanos de las vestiduras (Éx 28,3) o del mobiliario del culto (31,3; 35,31) son gratificados por el espíritu de Dios.

Los profetas

Al menos desde el símbolo bautismal de san Cirilo de Jerusalén (hacia el 348), pero ya anteriormente en Justino e Ireneo, nuestras confesiones de fe presentan al Espíritu Santo como «el que habló por los profetas». Contra la gnosis y contra Marción, se afirmaba que el Espíritu que hizo concebir a Jesús y el que anima el evangelio es el mismo que actuaba en la antigua economía [8]. Pero los *targumos* judíos atribuyen frecuentemente al Espíritu el título «espíritu de profecía». De hecho, se atribuye la palabra profética a un soplo de Dios, a una «inspiración», si no en los siglos IX-VII antes de Jesucristo [9], al menos durante la época deuteronómica [10], pero de manera clara en el exilio, especialmente en Ezequiel [11], y posteriormente en el judaísmo postexílico [12], en el judaísmo helenístico y en los rabinos [13]. Jeremías no invoca jamás tal «inspiración». ¿Quería evitar una representación un tanto mecánica?

Nos interesan de manera especial tres autores: Isaías, Ezequiel y Joel. El libro de Isaías emplea unas cincuenta veces la palabra *ruaḥ* [14], el de Ezequiel cuarenta y seis veces.

Isaías expresa en primer lugar lo que es común al sentimiento bíblico sobre la *ruaḥ*, el soplo: lo que existe de vida digna de este nombre viene del soplo de Dios («El egipcio es un hombre y no un dios, y sus caballos son carne y no espíritu. Cuando el Señor extenderá la mano...»: 31,3). Dios comunica la vida. Después de anunciar la decadencia a Samaría, el profeta opone a sus flores marchitas la corona radiante que será el Señor, «diadema espléndida para el resto de su pueblo; espíritu de justicia para el que preside el tribunal» (28,5-6).

En la tempestad y en los peligros, Isaías anuncia la liberación y un porvenir de esperanza: a Ajaz por la profecía del Emmanuel

---

8. Cf. A. Orbe, *La unción del Verbo*, Roma 1961, p. 483-499; H.-J. Jaschke, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche*, Münster 1976, p. 144 con la n. 4, que da numerosas referencias de los textos de los tres primeros siglos, y p. 233ss, que expone la idea en san Ireneo.

9. El «pneumatóforo» de Os 9,7, ¿es el mismo que el «profeta»? Al menos su paralelo; pero la TOB escribe «espíritu» con minúscula. La mención del espíritu del Señor en Miq 2,3 tal vez sea una glosa.

10. Núm 24,2 (Balaam); 2Sam 23,2 (David respecto de sí mismo). El documento del deuteronomista mismo no habla del Espíritu.

11. Is 48,16; 61,1; Ez 2,2 (léase la nota de la TOB sobre este texto); 11,5.

12. Zac 7,12; 2Cró 15,1; 20,14; 24,28.

13. Cf. Kittel, *Esprit*, p. 98ss. Y cf. Sab 9,17.

14. En Isaías tiene tres empleos diferentes: el soplo de Dios realizando su plan de salvación; un sentido antropológico-biológico; el Espíritu *de Yahveh* (textos mesiánicos; cantos del Siervo). Y véase R. Koch, *La théologie de l'Esprit de Yahvé dans le livre d'Isaïe*, en *Sacra Pagina*, dir. por J. Coppens y otros, París - Gembloux 1959, t. I, p. 419-433.

(7,10ss), a Ezequías cuando la invasión de Senaquerib (37,21-35): «El resto que se salve de la casa de Judá echará raíces en profundidad...» En medio de estos dramas, predice Isaías: «Saldrá un renuevo del tronco de Jesé, un tallo de sus raíces brotará. Reposará sobre él el espíritu de Yahveh, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de ciencia y de temor de Yahveh» (11,1ss). Se trata del Mesías. Recibirá del Espíritu todos los dones necesarios para reinar según la justicia. La continuación es maravillosa, es el paraíso reencontrado (cf. 32,15-18) hasta el punto de que D. Lys llega a ver en el davídida anunciado como un nuevo Adán [15]. Se extraña de que el texto no hable de unción, pero dice: «el lazo entre unción y espíritu no dejará de establecerse en la medida en que este mediador de Isaías 11 es el rey, o aquel sobre quien reposa el espíritu es el mesías».

El primer canto del Siervo en el déutero-Isaías: «Puse mi espíritu sobre él» (42,1), ¿se refiere proféticamente al Mesías? [16] ¿O a Ciro (*sic* la TOB.)? Si se trata de Ciro, y no parece descabellado suponerlo así, es curioso ver que el soplo de Dios sobre él es el que le permite manifestar y realizar el juicio de Dios para las naciones, es decir, su plan, su justicia. Todos los grandes realizadores del plan de Dios para su pueblo fueron llamados siervos [17]. Pero aquí se trata de naciones. Israel ha entrado en la *Weltgeschichte*, en la historia de los imperios, dentro de la cual y por su mediación Dios persigue también la realización de su plan. Es la obra de su soplo, de ese impulso de vida y de actividad que es su Espíritu. El retorno del exilio es para Isaías un nuevo éxodo. Pero la primera liberación, bajo Moisés, se había realizado bajo la acción del Espíritu (salmo insertado en Is 63,7-14). Del estudio meticuloso de D. Lys y del menos detallado de J. Isaac, se desprende la existencia de una continuidad y de un lazo entre el movimiento que Dios da a las criaturas del cosmos por su soplo y el que inserta en ella para establecer una relación personal con él. Digamos entre la naturaleza y la gracia.

Esta extensión universalista de la elección en la que Israel constituye el centro es celebrada por el trito-Isaías en los capítulos 60 y

---

15. Kittel, *Esprit*, p. 89, n. 1.

16. Opción de la BJ. R. Koch (*Der Gottesgeist und der Messias*, «Biblica», 27 [1946] 241-268, 276-403) dedica la página 379s a fundamentar esta interpretación contra la que pretende leer Ciro. Notemos la atribución del Espíritu al Mesías en *Henoc etiópico* 49,3.

17. Son llamados servidores (*Ebed*) de Dios (referencias, verificadas, tomadas en Koch, p. 384): Abraham (Gén 26,24; Sal 105,6), Moisés (Éx 14,31; Núm 12,7; Dt 34,5; Jos 1,1.2.7; 9,24; 11,15; 1Re 8,53; 2Re 21,8; Mal 3,22; Sal 105,26; Neh 1,7.8; 9,14), Josué (Jos 24,29; Jue 2,8), David (2Sam 3,18; 7,5.8; 1Re 3,6; 8,66; 11,13; 14,8; 2Re 20,6; Is 37,35; Jer 33,21ss. 26; Sal 18,1; 36,1; 78,70), Elías (2Re 9,36; 10,10). Isaías (20,3), Zorobabel (2Re 9,36; 10,10). Por último, de manera colectiva, los profetas (2Re 9,7; Jer 7,25; Am 3,7) y, en Isaías, el pueblo de Israel (41,8; 42,19; 43,10; 44,1.2.21; 45,4; 48,20).

61, dirigidos particularmente a los exiliados de Israel y que comienzan con la declaración solemne: «El espíritu de Yahveh está sobre mí, puesto que Yahveh me ha ungido. Para dar la buena nueva a los humildes me envió...» Este mesías, que tiene los rasgos no de un rey, sino de un profeta, no es llamado Siervo, pero evoca mucho de los rasgos que encontramos en los capítulos 42, 49, 50. Encontraremos la interpretación realizada por Jesús mismo: «Hoy se ha cumplido este pasaje de la Escritura escuchado por vosotros» (Lc 4,21).

Is 11 sobre el rey mesías pertenece a un tiempo en que existía aún en Jerusalén una realeza davídica. Ezequiel vio la ruina de Jerusalén que había predicho, la destrucción del templo del que havía «visto» marchar la Presencia, por último la deportación a Babilonia. «Han muerto el orden del culto y el pueblo que lo celebraba. Pero, así como Yahveh está más presente que nunca a sus fieles, su Espíritu reanimará sus huesos, su soplo los devolverá a la vida y, además, se comunicará a sus corazones.» Nos encontramos en los inigualables capítulos 36 y 37:

«Os rociaré con agua limpia y quedaréis limpios; os limpiaré de todas vuestras manchas y de todos vuestros ídolos. Os daré un corazón nuevo, y pondré en vuestro interior un espíritu nuevo; quitaré de vuestro cuerpo el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré mi espíritu (soplo) en vuestro interior que procedáis según mis leyes» (36,25-27).

... «Hijo de hombre, ¿podrán revivir estos huesos? Contesté: Señor Yahveh, tú lo sabes. Entonces me dijo: Profetiza sobre estos huesos y diles: Escuchad, huesos secos, la palabra de Yahveh. Así dice el Señor Yahveh a estos huesos: Mirad, voy a infundiros un soplo y reviviréis... Profeticé como se me había mandado y entonces entró en ellos el aliento, y revivieron y se pusieron de pie» (37,3-5.10).

«No les ocultaré más mi rostro, porque habré derramado mi espíritu sobre la casa de Israel, oráculo del Señor Yahveh» (39,29).

La catástrofe de la invasión y la prueba del exilio, interpretadas por los más grandes profetas, llevaron a una visión del Espíritu (soplo) de Dios que purifica los corazones, que penetra en la interioridad y santifica un pueblo de Dios. Será un nuevo comienzo, un nuevo éxodo, una nueva alianza, un pueblo renovado. Véase Jeremías 31,31-34 (sin mención del soplo), el Isaías del exilio 44,3 [18]-5 y 63,11-14 y, después del retorno, Ageo 2,5, Zacarías 4,6; 12,10; Nehemías 9,20. Es una etapa importante. Dios, por su soplo-espíritu será principio de vida fiel y santa para Israel. Pero Joel, unos 350-340 años antes de Cristo, en un anuncio de acontecimientos escatológicos, extiende este don a todos los pueblos: «Después de esto derramaré mi Espíritu sobre toda

18. Anuncia una resurrección del pueblo disperso: «Derramaré agua sobre lo sediento, y arroyos sobre la reseca; derramaré mi espíritu sobre tu estirpe, y mi bendición sobre tus vástagos» (44,3).

carne. Vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán, vuestros ancianos soñarán sueños y vuestros jóvenes verán visiones. Aún sobre los esclavos y sobre las esclavas derramaré mi Espíritu en aquellos días» (3,1-2).

Pedro anunciará el cumplimiento de esta promesa el día de pentecostés.

Escritos de sabiduría

Los cuatro siglos que preceden a la entrada de Jesús en nuestro mundo son testigos del desarrollo de una literatura de sabiduría: *Job* y *Proverbios* (entre 450 y 400), numerosos salmos, el *Eclesiastés*, el *Eclesiástico* (h. 187) y, en Alejandría, al contacto con un pensamiento helenista, *La Sabiduría* (hacia el año 50 antes de Cristo). La literatura sapiencial del judaísmo helenista contiene una notable reflexión sobre la sabiduría que la sitúa cercana al Espíritu hasta el punto de dar la impresión de que identifica las dos realidades, al menos si consideramos sus acciones respectivas [19].

La sabiduría procede de Dios, es como su acción en beneficio de sus criaturas para conducirlas rectamente, porque existe en Dios la inclinación a querer y a hacer el bien. Ella goza de una difusión universal. En Sab 1,7 y 8,1 tiene, o el Espíritu cumple, una tarea cósmica análoga a la que el estoicismo le atribuye, la de mantener la cohesión del universo. Pero el cometido específico de la sabiduría consiste en guiar a los hombres en conformidad con la voluntad de Dios. Así, ha elegido residencia en Israel donde ha formado amigos de Dios y profetas. Ella es el libro de la alianza del Dios Altísimo, la ley que nos prescribió Moisés» (Eclo 24,23). La acción de la sabiduría es similar a la del Espíritu, será idéntica excepto en que ella carece del carácter de una fuerza o energía interior de transformación. C. Larcher resume las relaciones entre sabiduría y Espíritu en el libro de la Sabiduría:

> Ambas realidades se identifican de diversas maneras: la Sabiduría posee un espíritu (7,22*b*) o es un espíritu (1,6), actúa bajo la forma de espíritu (7,7*b*). Además dispone del poder y ve cómo se le atribuyen las diferentes funciones del Espíritu en el Antiguo Testamento: ejerce un papel cósmico universal, suscita a los profetas, se hace la guía de la humanidad, ya que lo es del pueblo elegido; aparece, en fin, como la gran maestra interior de las almas. La asimilación se extiende a tantos puntos a la vez que la sabiduría aparece, ante todo, como la

---

19. Puede verse P. van Imschoot, *L'Esprit de Yahvé et l'alliance nouvelle dans l'AT*, «Ephem. Théol. Lovanienses», 13 (1936) 201-220; id., *Sagesse et Esprit dans l'AT*, «Rev. Biblique», 47 (1938) 23-49; D. Colombo, *Pneuma Sophias eiusque actio in mundo in Libro Sapientiae*, «Studii Biblici Franciscani Liber Annuus», I (1950-51) 107-160; C. Larcher, *Études sur le Livre de la Sagesse* («Ét. Bibliques»), París 1969, especialmente p. 329-414, «La Sagesse et l'Esprit»; M. Gilbert, *Volonté de Dieu et don de la sagesse (Sg 9,17 sv)*, «Nouv. Rev. Théol.», 93 (1971) 145-166.

sublimación del papel desempeñado por el Espíritu en el Antiguo Testamento. Esto explica que algunos padres de la Iglesia la consideraran como una prefiguración, no del Verbo, sino del Espíritu Santo [20].

De esta manera se llevó a cabo toda una reflexión sobre la sabiduría, pero sólo en el libro de la *Sabiduría* asumió verdaderamente determinadas concepciones filosóficas, especialmente estoicas [21]. Ello lleva a una visión de la naturaleza de la sabiduría que *es* un espíritu amigo de los hombres (1,6; cf. Job 32,8). He aquí algunos enunciados de gran profundidad:

La Sabiduría es espíritu que ama al hombre, mas no dejará impune al de labios blasfemos, porque Dios es testigo de sus recónditos impulsos y fiel observador de su corazón y escucha cuanto dice su lengua.
Porque el espíritu del Señor ha llenado el mundo y el que todo lo abarca tiene conocimiento de cuanto se habla (1,6 y 7).

Este versículo fue adoptado por la liturgia como introito de la fiesta de pentecostés.

En ella (en la sabiduría) hay un espíritu inteligente, santo, único, múltiple, sutil, ágil, penetrante, puro, claro, impasible, amante del bien, agudo, incoercible, bienhechor, amigo de los hombres, firme, seguro, sin zozobras, que todo lo puede, que está atento a todo, que penetra todos los espíritus, los inteligentes, los puros, los más sutiles. La sabiduría es más ágil que todo movimiento; todo lo atraviesa y penetra por su pureza. Porque es un soplo del poder de Dios, emanación pura de la gloria del todopoderoso; por eso, nada manchado penetra en ella. (...) Siendo una todo lo puede, y permaneciendo la misma, todo lo renueva. En todas las edades entra en las almas santas; hace de ellas amigos de Dios y de los (profetas (...) se extiende poderosa de un extremo al otro, todo lo gobierna convenientemente (7,22-8,1).

Debemos señalar dos valores que interesan para una ulterior teología del Espíritu Santo. En primer lugar una cierta personalización del Espíritu. Tratándose de la sabiduría ella se afirma progresivamente después de Prov 8,22-31: «Yahveh me creó al comienzo de su acción...»; Eclo 1,1-10; 4,11-19; 15,1-10; 24,1-22. A veces, la personalización no pasa de ser una expresión literaria. Con todo, el monoteísmo riguroso de la religión judía asociaba a Dios realidades que eran Dios pero que, en Dios, representaban modos de acción, de presencia, de estar (con los hombres): la *Shekinah*, la Sabiduría. Lo que se dice de ésta en Sab 8 y 9 expresa la acción *íntima* del Espíritu de Dios y es aplicable al Espíritu. Por lo demás, sabiduría y soplo apa-

---

20. C. Larcher, op. cit., p. 411, con referencias, para los padres, a J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, t. II, París ²1928, p. 513 (Teófilo de Antioquía), 567ss (Ireneo), 569- 70 (homilías clementinas).
21. A.M. Dubarle, *Los sabios de Israel*, Escelicer, Madrid 1959; Kittel, *Esprit*, p. 79-81; G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin. Étude philosophique*, París 1945.

recen unidos frecuentemente y significan lo mismo. (cf. Sab 1,4-5; 7,22-23; 9,17). Son Dios para nosotros, con nosotros. Así, hablando del judaísmo palestino, es decir de la literatura apócrifa y rabínica intertestamentaria, Erik Sjöberg escribe:

La autonomía progresiva de la noción de espíritu en el judaísmo constituye un fenómeno llamativo. Con mucha frecuencia, la literatura rabínica habla del Espíritu como de una persona. Son muchos los textos que nos presentan al Espíritu Santo que habla, que camina, que exhorta, se aflige, llora, se alegra, consuela, etc. De igual manera, se describe a veces al Espíritu hablando a Dios. De ahí que se estimara frecuentemente que aparece en el judaísmo como una hipóstasis, como un ser personal semejante a un ángel (...). Punto esencial es que el hombre se encuentra situado ante una realidad que viene de Dios sin ser idéntica a él en manera alguna (...). El Espíritu Santo es una realidad divina enviada por Dios y que actúa con una cierta autonomía, dentro de los límites impuestos por la voluntad de Dios [22].

La *Sabiduría* nos ofrece también una reflexión muy interesante sobre la noción misma de espíritu. Éste se caracteriza por su sutileza y pureza, que le permiten insinuarse por doquier y, permaneciendo único, ser en todo hombre y en toda cosa principio de vida, de novedad, de conducta santa [23]. En su *Tratado del Espíritu Santo,* en 375, san Basilio caracterizará al Espíritu como una naturaleza no limitada, no sometida a los cambios, «inteligente, infinita en poder, ilimitada en grandeza, reacia a la medida del tiempo y de los siglos, pródiga de sus propios bienes» [24]. Nos hemos permitido anticiparnos a algo que vendrá después y lo hemos hecho citando un texto patrístico para señalar la continuidad del pensamiento y subrayar las promesas contenidas ya en el Antiguo Testamento: antes de Sab, véase ya Sal 139,7-12; Job 28,20-27 (sobre la sabiduría). Evidentemente, existe un motivo para que el Nuevo Testamento, los padres y la liturgia hagan del aceite un símbolo del Espíritu: en la antigüedad, estaba en relación con el deporte y el atletismo, pero nuestras máquinas y vehículos nos muestran la manera como el aceite penetra por doquier, sin dañar nada, permitiendo que cada pieza funcione con facilidad...

En la Biblia judía, el Soplo-Espíritu de Dios es la acción de Dios. Es aquello por lo que Dios se manifiesta activo para dar, primero, la animación, la vida; y esto en el plano de lo que llamamos naturaleza.

---

22. Kittel, *Esprit,* p. 109, 110 y 111. Cf. Büchsel, op. cit. en n. 1, p. 35, 134.
23. El Soplo-Espíritu de Dios *conduce* sus fieles a la realización de su plan: así en el éxodo. Cf. Is 32,15-17; 63,7-14; Sal 143; Neh 9,20-21. El texto de Prov 20,27: «El soplo del hombre es una lámpara del Señor que explora todos los rincones de su ser» es citado por Clemente de Roma *(Cor.,* XXI, 2) bajo la forma: «El espíritu del Señor es una lámpara cuya luz penetra hasta lo más profundo del corazón.»
24. Cap. 9 (SChr 17, París 1947, p. 144; ²1968, p. 325). Cf. san Gregorio Nazianceno, *Oratio theol.,* 5,29 (PG 36, 165).

Es, en segundo lugar, el medio por el que Dios conduce a su pueblo suscitando para él héroes, guerreros poderosos, reyes, guías (Moisés, Josué), profetas, sabios. El Mesías anunciado colmará todo esto en un plano superior. En cuanto a los profetas, Zacarías y Malaquías cerrarán la lista [25].

La «economía» o plan de Dios, del que las Escrituras dan testimonio, progresa en el sentido de una interioridad más profunda. La escatología será la interiorización absoluta: «Dios todo en todos.» El progreso es claro en el Antiguo Testamento. Desembocará en el Nuevo, unido a una revelación y a una experiencia más perfecta del Espíritu. Puede constatarse un compromiso progresivo a la par que una revelación más completa de Dios mismo. Padre, Hijo, Espíritu Santo. Es el plan de nuestro credo. Al Padre se atribuye la creación, que es visible y común; al Hijo la revelación y la redención, obras generales inscritas en la historia; al Espíritu «que habita en nuestros corazones» la santificación, la habitación, la intimidad.

---

25. El pueblo judío se consideraba (en los tiempos próximos al acontecimiento cristiano) privado del Espíritu: «Nosotros ya no vemos nuestros signos, no existe ya un profeta ni hay entre nosotros quien comprenda hasta cuándo» (Sal 74,9); «Sus justos se han reunido con sus padres y los profetas se han echado a dormir» (*Apoc. de Baruc*, 85,1.3). Los historiadores de los macabeos y sus contemporáneos eran concientes ya de esta desaparición del Espíritu (cf. 1Mac 14,41) cuya tradición se encuentra de nuevo en el siglo segundo después de Cristo en los rabinos: «Después de la muerte de Zacarías, Ageo y Malaquías, los últimos profetas, el Espíritu Santo cesa en Israel» (*Tosephta* del tratado talmúdico *Sota*, 13,2: trad. Bonsirven, *Textes rabbiniques*, § 1500) (J.R. Villalon, *Sacraments dans l'Esprit. Existence humaine et théologie existentielle* («Théologie historique» 43), París 1977, p. 351. En el tiempo de Jesús se encontraba en los judíos la idea de que no había más revelación del Espíritu, sino que ésta quedaba reservada a los tiempos escatológicos: Strack - Billerbeck IV/2, 1229ss; H. Gunkel, *Die Wirkungen des Hl. Geistes nach der populären Anschauung des apostolischen Zeit u. der Lehre des Apostels Paulus*, ³1909, p. 50ss; F. Büchsel, op. cit., en n. 1 p. 123ss.

II

NUEVO TESTAMENTO [1]

El orden cronológico de los textos impondría presentar primero el testimonio de san Pablo, a continuación el de Marcos y el de Mateo, después el de Lucas, Evangelio y Hechos de los Apóstoles, y, por último, el testimonio de Juan. Pero todos, y Pablo también, nos hablan de Jesús, fuera del cual no existiría fundamento para nada (1Cor 3,11). Por consiguiente, es legítimo e incluso conveniente sustituir un orden de realidades y anteponerlo a un orden de redacción. Y dado que conocemos a Jesucristo esencialmente por los evangelios, es legítimo y conveniente comenzar por ellos.

Si se tratara de realizar un estudio de exégesis y de teología bíblica serían necesarias muchas monografías doctas. Pero éste no es el objetivo de este libro ni contamos personalmente con la competencia necesaria. Tratamos, sencillamente, aprovechando trabajos valiosos, de captar el sentido de los momentos principales de la experiencia y de la revelación del Espíritu en la época mesiánica: bautismo, concepción y acción de Jesús, existencia cristiana según san Pablo, vida de la Iglesia de los orígenes y testimonio supremo de Juan.

Bautismo, concepción, vida de Jesús

Los evangelios

El evangelio, es decir, la comunicación a los hombres del hecho de que las promesas de salvación de Dios se cumplen en Jesús de Nazaret, comienzan con la llamada de Juan a la conversión y con el

1. Para el conjunto, además de Kittel y Büchsel citados antes, p. 29, n. 1, cf. H.B. Sweete, *The Holy Spirit in the New Testament. A Study of Primitive Christian Teaching*, Londres 1909; M.A. Chevallier, *L'Esprit et le Messie dans le bas-judaïsme et le Nouveau Testament*, París 1958; id., *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, Neuchâtel 1966, p. 7-17.

bautismo de Jesús: cf. Mc 1,1ss[2]. Aquí coloca Marcos el «comienzo de la buena nueva». Es el comienzo de ese tiempo escatológico caracterizado por la donación del Espíritu sobre un pueblo de Dios con vocación universal. En su bautismo por Juan, Jesús es designado y consagrado como aquel por cuya palabra, sacrificio y acción el Espíritu entra en nuestra historia como don mesiánico y, al menos en arras, como don escatológico. Sin duda el Espíritu había actuado con anterioridad y ya en la disposición antigua. Por su mediación, María concibió a Jesús mismo, al que Lc 1,35 nos presenta como «Hijo de Dios», refiriendo este título no a la preexistencia, sino a su concepción por el Espíritu. Sin embargo, ni Lucas ni Mateo, que nos hablan del nacimiento de Jesús, derivan de ese nacimiento el que Jesús actuara por el Espíritu y finalmente lo comunicara, sino que lo relacionan con su bautismo. Antes de él, Jesús no aparece como obrando por la fuerza del Espíritu y sus compatriotas de Nazaret no vieron anteriormente en él nada excepcional[3]. En consecuencia, el acontecimiento del bautismo no puede pasar por «una manifestación subordinada al ciclo de la infancia»[4]. Inaugura un nuevo capítulo. Es cierto que Jesús era Hijo de Dios y estaba habitado por el Espíritu desde el seno de María. Pero, como señala atinadamente F. Büchsel, p. 167, los evangelistas operan con la pneumatología heredada del Antiguo Testamento y del judaísmo[5]. Se tiene el Espíritu *por un acto de Dios* que expresa su amor y engendra una unión correspondiente con él. Un primer envío del Espíritu —santo Tomás habla de «misión» del Espíritu Santo— ha constituido «santo» e «Hijo de Dios» (= Me-

2. J. Dupont, «*Filius meus es tu*». *L'interprétation du Ps 2,7 dans le Nouveau Testament*, «Rech. Sc. rel.», 35 (1948) 522-543; I. de La Potterie, *L'onction du Christ*, «Nouv. Rev. Theol.», 80 (1958) 225-252; C. Crandfield, *The Baptism of our Lord. A Study of St Mark 1,9-11*, «Scottish Journal of Theology», 8 (1955/1); A. Feuillet, *Le baptême de Jésus d'après l'evangile selon S. Marc (1,9-11)*, «Catholic Bibl. Quart.», 21 (1959) 468-490; A. Legault, *Le baptême de Jésus et la doctrine du Serviteur souffrant*, «Sciences Ecclés», 13 (1961) 147-166; M. Sabbe, *Le baptême de Jésus. Évangiles synoptiques*, en *De Jésus aux Évangiles*, dir. por L. de La Potterie («Bibl. E.T.L.» XXV), Mélanges J. Coppens, Gembloux-París 1967, t. II, p. 184-211; H. Mentz, *Taufe und Kirche in ihre ursprünglichen Zusammenhang*, Munich 1968; F. Porsch, citado infra (p. 76), p. 19-51. Historia de la interpretación: J. Bornemann, *Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der christlichen Theologen der vier ersten Jahrhunderte*, Leipzig 1896; D.A. Bertrand, *Le baptême de Jésus. Histoire de l'exégèse aus deux premiers siècles* («Beitr. z. Gesch. d. bibl. Exegese» 14), Tubinga 1973.

3. De ahí su asombro: Lc 4,22; Mt 13,54-56; Mc 6,1s. Cf. Büchsel, op. cit., p. 149s.

4. D.A. Bertrand, op. cit., p. 12.

5. El Espíritu Santo es simplemente el espíritu, el soplo poderoso, creador y vivificante de Dios, la fuerza por la que Jesús obra milagros, expulsa a los demonios (Act 10,38s; Mt 12,28; Lc 11,20. Jesús dice: «El Padre que mora en mí es quien realiza sus obras» (Jn 14,10). En el NT «Dios» = el Padre. Cf. K. Rahner, *Theos en el Nuevo Testamento*, en *Escritos de Teología*, t. I, Taurus, Madrid [3]1967, p. 93-166.

sías) a este ser diminuto, a Jesús, suscitado en el seno de María[6]. En el acontecimiento del bautismo se lleva a cabo una nueva misión o comunicación. En ese acontecimiento se constituye Jesús y, en todo caso, lo declara como mesías, como aquel sobre quien reposa el Espíritu, aquel que obrará por el Espíritu, aquel que, glorificado y constituido Señor, dará el Espíritu. Porque si es consagrado en su bautismo para el ministerio profético, sólo cuando sea «exaltado a la derecha de Dios» podrá derramar el Espíritu (cf. Act 2,33).

No tenemos necesidad de estudiar exegéticamente el texto de cada uno de los evangelios. La unanimidad profunda de su testimonio se afirma al mismo tiempo que sus diferencias. Así, para Juan (1,32-34), Jesús, Verbo hecho carne, tiene ya el Espíritu y el bautismo del Jordán es sólo una atestación concedida al Bautista. Jesús es bautizado por Juan en el Jordán. Lucas añade que Jesús fue bautizado después de una enorme muchedumbre y que estaba orando. Se abre el cielo y el Espíritu desciende sobre Jesús (permanece sobre él, dice Juan), «bajo una forma corporal como de paloma».

La paloma no fue símbolo del Espíritu ni en el Antiguo Testamento ni en los rabinos[7]. ¿Es necesario buscar otra significación que la de un par de alas manifestando que un don viene del cielo? A veces, el don del Espíritu a los profetas estaba representado sensiblemente por un mensajero celeste alado[8]. La paloma es un mensajero. El mensajero es dado en las palabras celestes *(bath-quôl).* Pero la paloma era un símbolo de Israel, pueblo elegido[9]. Por consiguiente,

6. Lo que llamamos unión hipostática es, como «obra *ad extra*» el acto de las tres Personas; el resultado de esta acción es la unión en la persona del Verbo-Hijo. Será el Espíritu, sin embargo, quien actualice en María su capacidad de concebir (supliendo por tanto los 23 cromosomas masculinos) y suscite el ser humano que se une al Verbo-Hijo y por ello le hace «santo». De manera que Jesús es Emmanuel, Dios con nosotros, porque es (concebido) del Espíritu Santo. Tal es, teológica y dogmáticamente precisado, el sentido de Lc 1,35. Puede verse santo Tomás, ST, III, q. 32, a. 1 ad 1 y 2 ad 2: Tomás pone aquí en su sitio un dicho de «Jerónimo» (en realidad Pelagio, *Libellus fidei ad Innocentium,* PL 45, 1716) y cita a Juan Crisóstomo (autor desconocido del *Opus Imperf. in Mat.* sobre 1,20: PG 56, 634) y Juan Damasceno *(De fide orthod.,* c. 2: PG 94, 985); la edición de Ottawa de la *Suma* da otras referencias del mismo sentido a Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo, Buenaventura.

7. Cf. Kittel, *Esprit,* p. 100; existen numerosas propuestas para explicar el origen y la significación de la paloma; cf. M.E. Isaacs, *The Concept of Spirit,* Londres 1976, p. 116ss.

8. *Targum* sobre Is 6. Cf. F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische u. gattungsgeschichtliche Untersuchungen,* Friburgo 1970, p. 243ss, 270.

9. Cf. H. Sahlin, *Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums,* Upsala, 1949, p. 101-105; A. Feuillet, *Le symbolisme de la colombe dans les récits évangéliques du baptême,* «Rech. Sc. rel.», 46 (1958) 524-544; F. Lentzen-Deis, op. cit., p. 181, 265-270; L.E. Keck, *The Spirit and the Dove,* «New Testament Studies» 17 (1970-71) 41-67; F. Porsch, *Pneuma und Wort* (citado infra), p. 28-31 (documentación abundante).

la paloma puede ser la representación, la presencia simbólica de este pueblo y del movimiento de penitencia con el que Jesús ha querido solidarizarse porque él es el nuevo Adán, representa y engloba al nuevo pueblo de Dios (Mt 3,14-15). Además, los títulos «Hijo de Dios» y «Siervo» eran aplicados a todo el pueblo de Dios [10]; la paloma podía figurarlo también como pueblo al que estaba destinado el Espíritu por mediación del Mesías.

En la tradición cristiana, la paloma será el símbolo del Espíritu Santo. Se pone esto de manifiesto en la iconografía y en toda una serie de textos, incluidos los litúrgicos [11]. Sabemos el papel que *columba* desempeña en la eclesiología de san Agustín, donde es un nombre de la Iglesia una y santa, al tiempo que lo es del Espíritu Santo [12].

Al igual que cuando tiene lugar el anuncio a María (Lc 1,35), la Palabra y el Espíritu vienen juntos. Esta palabra, el testimonio del Padre, es dirigida a la muchedumbre y a Jesús según Mateo y Lucas, a Jesús según Marcos, mientras que, en el cuarto evangelio, el Bautista testimoniaba haberlo *visto*, como una paloma, descender y permanecer sobre Jesús, pero no recoge palabra alguna del cielo. «Vemos a la paloma posarse sobre el cordero, escuchamos al Padre, que ha enviado al Espíritu, proclamar a su Hijo amado» (un monje de la iglesia de Oriente, en «Contacts», n.º 41, 1963).

Esa palabra es: «Éste es mi Hijo amado, en quien me he complacido» (Mt 3,17); o «*Tú eres* mi Hijo amado; en ti me he complacido» (Mc 1,11). No se trata de un llamamiento como en el caso de los profetas o de Pablo; estamos ante una declaración que resuena en la conciencia de Jesús, es la confirmación de una condición que califica a Jesús en lo que es. Esta palabra une un versículo del salmo 2,7, salmo real y mesiánico, «El Señor me ha dicho: "Tú eres hijo mío, yo te he engendrado en este día"» —así relata Lc 3,22 la palabra del Padre, al menos en la versión llamada occidental— y el primer versículo del primer Canto del Siervo, Is 42,1: «Mirad a mi Siervo, a quien sostengo, *a mi elegido, en quien se complace mi alma*. Puse mi Espíritu sobre él.» Es el momento inaugural de la vocación

---

10. Cf. H. Mentz, op. cit., p. 64.

11. Se prohíbe presentar al Espíritu Santo bajo forma humana (M. Meschler, *Le don de la Pentecôte*, París 1895, t. II, p. 226 y n. 1). No debe representarse las personas divinas a no ser bajo rasgos atestados por la Escritura (decreto del Santo Oficio, 16 marzo 1928: AAS 20 [1928] 103). En consecuencia, la paloma, las lenguas de fuego, el dedo de Dios (infra, n. 17). En Oriente, adaptándose a las necesidades teológicas de los diversos momentos, se representó al Espíritu Santo bajo la forma de paloma, de lenguas de fuego, de luz, de nube luminosa, de rayo, etc., y también bajo forma humana: los tres magos, los tres huéspedes de Abraham (Andrei Rublev), y bajo la de esquematizaciones geométricas, Cf. TH.M. Provetakis, *To hagion Pneuma eis ten Orthodoxen Zôgraphiken*, en *To Hagion Pneuma*, Tesalónica 1971, 58 ilustr. (cf. «Rev. Hist. Eccl.» 67 [1972] 675).

12. Véase nuestra introducción general a los *Traités antidonatistes* de san Agustín, vol. I *(OEuvres de S. Agustin* 28), Desclée De Brouwer, 1963, p. 104-109.

y del envío de Jesús como Mesías al que se presenta como realizando los rasgos de profeta, de rey en la línea de David y de su casa («él será mi hijo», 2Sam 7,14) y los rasgos del Siervo también. Estos últimos trazos, evocados por la referencia a Is 42,1, quedan patentes en la designación de Jesús como «cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29), en la declaración hecha por Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,17-21), en el comentario hecho por san Mateo a las curaciones realizadas por Jesús (11,16ss).

Jesús mismo toma entonces plenamente conciencia de ser «aquel a quien el Padre ha consagrado y enviado al mundo» (Jn 10,36). Tocamos aquí un punto delicado, difícil de poner en claro y de expresar, el del crecimiento, en el *conocimiento humano* de Jesús, de la conciencia que tuvo de su calidad y de su misión. El acontecimiento de su bautismo, su encuentro con Juan el Bautista, la venida del Espíritu sobre él, la Palabra que le acompaña, representan ciertamente un momento decisivo en la explicación de la conciencia que él tuvo, en su alma humana, de su calidad de elegido, enviado, Hijo de Dios y Siervo-cordero de Dios. Actualmente parece llegarse a un consenso en este punto: por la unión hipostática, el Verbo o Hijo de «Dios» es el principio de existencia de Jesús y el sujeto metafísico de atribución de sus actos, pero deja a su verdadera y plena humanidad el juego de sus facultades de conocimiento y de voluntad [13]. La Escritura afirma expresamente que Jesús creció en sabiduría y gracia delante de Dios (Lc 2,52), que ignoró determinadas cosas y que tal vez se equivocó [14], que experimentó la dificultad de una perfecta obediencia a su padre [15]. Vivió su misión desde la infancia hasta la cruz bajo el régimen de la obediencia (Flp 2,6-8; cf. Rom 5,19), es decir en la carencia de control y en la ignorancia de la salida que tendría lo que vivía. En cuanto a su cualidad ontológica misma del Hijo de Dios,

---

13. No es éste el lugar para indicar la enorme bibliografía de los estudios aparecidos con posterioridad al de P. Galtier, 1939. Remitimos a tres boletines: B.-D. Dupuy, «Rev. Sc. ph. th.», 47 (1963), 110-116; E. Gutwenger, «Concilium», 11 (1966) 95-107; B. Sesboüé, «Rech. Sc. rel.», 56 (1968) 635-666. Los estudios más completos y que dan la situación actual son los de K. Rahner, especialmente *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su consciencia de sí mismo*, en *Escritos de Teología*, 1. V, Taurus, Madrid 1964, p. 221-243. Relacionados con los principios tomistas, señalemos también a Ch. V. Héris, *Problème de Christologie. La conscience de Jésus*, «Esprit et Vie», 81 (1971) 672-79 (crítica de J. Galot, distinción entre la persona metafísica y la personalidad) y H.-M. Féret, *Christologie médiévale de S. Thomas et Christologie concrète et historique pour aujourd'hui*, en «Memorie Domenicane», 1975, p. 109-141.

14. Cf. A. Vögtle, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu*, en: *Gott in Welt* (Festg. K. Rahner), Herder, 1964, t. I, p. 608-667; R.E. Brown, *How much did Jesus know?* «The Catholic. Biblical Quart.», 29 (1967) 315-345; O. Cullmann, *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel-París 1966, p. 215.

15. La agonía (*agôn* = combate), Mt 26,39 y 41; Mc 14,36; Lc 22,42; Heb 2,10.18; 4,15; 5,8.

¿en qué términos y cómo ha tenido conciencia de ella en el *nivel de su experiencia humana?* La representación y la expresión «categoriales» se explicitaron según las experiencias, los encuentros, las acciones que realizaba. Comprendió su misión ejerciéndola, de una parte descubriéndola en la ley de Moisés, en los profetas, en los salmos [16]; de otra parte recibiendo del Padre las obras maravillosas y las palabras proféticas; viviendo en la obediencia la voluntad de Dios sobre él: «En aquel momento, Jesús se estremeció de gozo en el Espíritu Santo y exclamó: "Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y entendidos y las has revelado a la gente sencilla"» (Lc 10,21).

A este respecto, la venida al bautismo de Juan en la disposición de realizar el plan de Dios (cf. Mt 3,13-15), la nueva venida del Espíritu Santo sobre él, las palabras que le señalan como Mesías real y como Siervo —como «Hijo amado»— fueron el momento decisivo que inauguraba la misión que debía realizar *por nosotros.* A continuación, el Espíritu le conduce al desierto para afrontar allí al demonio (Mt 4,1; Mc 1,12; Lc 4,1). La tentación aparece unida al bautismo y a la declaración: «Tú eres mi Hijo amado.» «Si eres el Hijo de Dios» es repetida dos veces por el tentador. Pero Jesús es también el Siervo que el Padre ha destinado a una dura militancia y, finalmente, a la cruz. Su tentación es la prueba de su obediencia a Dios. El final victorioso será definitivo: Satanás queda atado, Jesús le expulsará constantemente por medio del «dedo» o Espíritu de Dios [17]. A partir del momento de su bautismo y de la victoria sobre el tentador, Jesús experimenta la presencia del Espíritu activo para hacer presente el reino de Dios y eliminar, consecuentemente, el del demonio. Por esta razón, Jesús curará mucho, un ministerio que san Mateo pone muchas veces en relación con la vocación del Siervo (cf. 8,17 e Is 53,4; 12,15-21 e Is 42,1-4). Podemos engañarnos fácilmente sobre Jesús mismo, «hecho semejante a los hombres, por su aspecto reconocido como un hombre», pero no blasfemar o pecar contra el Espíritu no reconociendo su obra allí donde ese Espíritu ejerce su presencia [18]. La interpretación hostil y falsa que sus opositores hacen de su poder sobre el mal y el maligno confirma, por contraste, que Jesús había obrado por el Espíritu.

---

16. La explicación que da a los discípulos (Lc 24,27.44) deriva de su ciencia infusa, pero también de las circunstancias en las que el Padre le había hecho ver que se hablaba de él (por ej. Mt. 11,5; Lc 5,17); la obtiene también de su meditación orante sobre las Escrituras (pensemos en Mc 12,10; Lc 4,12; 9,22; 20,41ss).

17. Lc 11,20 (dedo); Mt 12,28 (espíritu), dedo de Dios; Éx 8,19; 31,18; Dt 9,10; Sal 8,3.

18. Cf. nuestro artículo *Le blasphème contre le Saint-Esprit (Mt 9,32-34; 12,22-32; Mc 3,20-30; Lc 11,14-23; 12,8-10)*, en *L'Expérience de l'Esprit*, Mélanges Schillebeeckx («Le Point théologique» 18), París 1976, p. 17-29; G. Fitzer, *Die Sünde wider den Hl. Geist*, «Theolog. Zeitschrift», 13 (1957), 161-182.

Por supuesto, es excesivo poner en el bautismo de Jesús toda la doctrina de su muerte sustitutiva [19], pero no es aventurado afirmar —y Mt 3,15 lo dice formalmente— que Jesús vino al bautismo y vivió el acontecimiento en la disposición de ofrecerse y de abrirse a todo el plan que Dios tenía sobre él, plan que pasaba por el tipo del Siervo y engloba la ofrenda suprema de la vida (cf. Heb 10,5-10). Jesús vio su muerte como un «bautismo» (Mc 10,38; Lc 12,50). Se ofreció a Dios como una víctima sin mancha «por el espíritu eterno»: el Espíritu Santo [20]. Su sacrificio ha sido la continuación de su bautismo y la gloria la consecuencia de su sacrificio. Su respuesta a los hijos de Zebedeo (Mc 10,35ss), en los que estamos representados todos, une el bautismo de la pasión y la gloria. La interrelación de estos textos, realizada por muchos exegetas, confirma el hecho de que todos los fieles de Jesús tienen algo que ver con su bautismo en el que se comprometía su destino de Mesías doliente y destinado a la gloria [21]. Nosotros somos bautizados en su muerte (Rom 6,3), pero también «en un solo Espíritu para ser un solo cuerpo» (1Cor 12,13).

Conducido por el Espíritu venido a él en su bautismo, Jesús emprende su ministerio evangélico: los tres sinópticos lo presentan comenzando su lucha victoriosa contra el demonio. Lucas añade, organizando varios momentos de presencia en Nazaret, la lectura de Isaías 61,1-2ª (+ 58,6): «El espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para anunciar el evangelio a los pobres...» y la declaración: «Esta Escritura, que acabáis de oír, se ha cumplido hoy» (4,21). La bajada del Espíritu a Jesús inmediatamente después de su bautismo es presentada como una unción: unción profética, unción para una misión de anuncio, pero también de realización de la buena nueva de una liberación del mal y del maligno [22]. San Lucas nos presentará la continuación en los Hechos de los Apóstoles; pentecostés será para la Iglesia lo que su bautismo fue para Jesús: por el don y la fuerza del Espíritu, consagración para el ministerio, para la misión, para el testimonio [23]. Véase Act 10,38-39: «... como Dios ungió a Jesús de

---

19. Así O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-París 1958, p. 60-62; A. Légault, citado antes (n. 2).

20. Heb 9,14, H. Mühlen defiende una interpretación del Espíritu Santo. Sweete no se muestra favorable a esta interpretación (p. 252-253). Según los padres siríacos del siglo IV, Afraates y Efrén, Jesús fue consagrado sacerdote en su bautismo (poseía la cualidad real por su descendencia davídica); el sacerdocio, derivado de Moisés y Aarón (!), le fue comunicado entonces por Juan. Cf. R. Murray, *Simbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975, p. 175.

21. H. Mentz, op. cit., p. 52ss; J.A.T. Robinson, «*The One Baptism*», «Scottish Journal of Theology», 6 (1953) 257-274.

22. I. de La Potterie, *L'onction du Christ*, «Nouv. Rev. théol.», 80 (1958) 225-252. Insiste con Lucas en la misión profética.

23. Idea tradicional, utilizada sistemáticamente por J. Lécuyer tanto en su trabajo en *Études sur le sacrement de l'ordre* («Lex orandi» 22) París 1957, p.

Nazaret con Espíritu Santo y poder y pasó haciendo el bien y sanando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él. Nosotros somos testigos de todo...»; Act 4,24-30, la plegaria de la comunidad de Jerusalén evocando el Sal 2, salmo mesiánico del que había sido tomada la palabra celeste del bautismo de Jesús «tu santo Siervo a quien habías ungido». Así, la venida del Espíritu en el bautismo de Jesús aparece como su unción a la vez real y profética para su ministerio mesiánico.

La tradición patrística

A pesar del examen de los textos neotestamentarios a la síntesis de la tradición y a la dogmática, introduciremos aquí un apartado de eclesiología. Y antes de nada, una serie de testimonios patrísticos.

Para dar cuenta de la unción de Cristo en su bautismo, los padres se vieron expuestos a tres datos del contexto en el que pensaban y se expresaban: 1.º el ambiente de la filosofía estoica que veía el *pneuma* como fuerza que penetraba el universo y lo mantenía en conjunción, de suerte que se asociaba al *logos*, al que se atribuía también una función cósmica anterior a su papel en la economía de la salvación. 2.º La necesidad de mantener que Cristo *no comenzó a ser* Hijo de Dios y Cristo en el momento de su bautismo. Es lo que afirma ya san Justino en respuesta a Trifón *(Dial.,* 87-88). Pero Justino no distingue entre *Logos* y *Pneuma;* para él, Jesús posee su poder desde su nacimiento; la bajada del Espíritu después de su bautismo no es más que un signo de su mesianidad[24]. Algunos gnósticos afirmaban que el Salvador había descendido de lo alto sobre Jesús en el momento de su bautismo. Según ellos, esto era totalmente necesario ya que su nacimiento en la carne no había hecho sino empañarlo[25].

San Ireneo los refuta[26]. Admiramos la firmeza lúcida de Ireneo que afirma: Este Jesús, humanidad del Verbo, «en cuanto Dios, re-

167-213, como en *Le sacerdoce dans le mystère du Christ* («Lex orandi» 24), París 1957, p. 313-338, en particular p. 321 con las referencias de la nota 1 (tr. cast.: *El sacerdocio en el misterio de Cristo,* S. Esteban, Salamanca 1959).

24. Cf. A. Houssiau, *La christologie de S. Irénée,* Lovaina-Gembloux 1955, p. 172ss; 176-180; J.P. Martín, *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo. Estudio sobre I Clemente, Ignacio, II Clemente y Justino Mártir* («Bibl. di Science Rel.» 2), Zurich 1971, p. 213-223.

25. Acerca de estas especulaciones y contexto, puede verse la impresionante obra de A. Orbe, *La unción del Verbo. Estudios Valentinianos,* vol. III («Anal. Gregor.» 113), Roma 1961; F.-M. Braun, *Jean le théologien,* t. III/1, París 1966, p. 67.

26. *Adv. Haer.,* III, 9,3; 10,4 y 17,1. Sobre la teología de Ireneo sobre la unción de Cristo por el Espíritu, cf. A. Houssiau, op. cit., p. 166-186; H.-J. Jaschke, *Der Hl. Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon,* Münster 1976, p. 148-252, especialmente 208ss.

cibe del Padre, es decir, de Dios, el trono de la realeza eterna y el aceite de la unción.» Ireneo cita el Sal 45,7-8. Está apuntando a la encarnación [27]. Pero el Espíritu debía ser dado a todos nosotros [28]. Por esta razón descendió sobre Jesús en el momento de su bautismo, a fin de que él pudiera comunicárnoslo. De esta manera, el Verbo se hizo Jesucristo:

San Mateo dice respecto del bautismo del Señor: «Se abrieron los cielos y vio al Espíritu de Dios que bajaba en forma de paloma y venía sobre él. Y una voz que venía de los cielos decía: Tú eres mi Hijo amado, en quien me he complacido» (3,16-17). Porque no se dio entonces una bajada de un supuesto «Cristo» sobre Jesús ni puede pretenderse que uno haya sido Cristo y otro Jesús; sino el Verbo de Dios, el Salvador de todos y el Señor del cielo y de la tierra — ese Verbo que no es otro que Jesús, tal como lo hemos señalado ya — por haber asumido una carne y haber sido ungido con el Espíritu por el Padre, se convirtió en Jesucristo. Como lo había dicho Isaías: «Un vástago saldrá de la raíz de Jesé y una flor brotará de sus raíces. Sobre él reposará el Espíritu de Dios (...)» (11, 1-4). Isaías había anunciado en otra parte, y por adelantado, la unción y su significación: «El Espíritu de Dios está sobre mí porque me ha ungido para anunciar la buena nueva a los humildes...» (Is 61, 1-2) (...). Por consiguiente, fue el Espíritu de Dios quien descendió sobre él, el Espíritu de ese Dios mismo que, por medio de los profetas, había prometido conferirle la unción a fin de que seamos salvados nosotros mismos recibiendo de la sobreabundancia de esta unción [29].

Hipólito conoce a Ireneo. No nos sorprendamos de leer en su plegaria para la ordenación de un obispo: «Expande ahora esta fuer-

27. Cf. *Adv. Haer.*, III, 6,1 (SChr 211; ed. A. Rousseau y L. Doutreleau, p. 67); 12,7 (p. 211-213); *Démonstration de la Prédication apostolique* (SChr 62), 47. En los §§ 9 y 53, Ireneo dice que el Espíritu de Dios se posó «sobre el Hijo de Dios, es decir, el Verbo, en su venida en cuanto hombre» (p. 45 y 114). ¿Apunta esto a la encarnación, a la manifestación en el Jordán o a las dos cosas? Compárese con «estos textos (Rom 14,15; Ef 2,13; Gál 2,13; 1Cor 8,11) demuestran claramente que jamás un "Cristo" impasible descendió sobre "Jesús", sino que Jesús, que era en persona Cristo, sufrió por nosotros, y que se durmió y está resucitado, descendió y ascendió, el Hijo de Dios hecho Hijo del hombre. Es lo que indica su nombre, porque en el nombre de "Cristo" se sobreentiende aquel que es ungido. Aquel que fue ungido y la unción misma con la que fue ungido. El Padre fue quien ungió, el ungido es el Hijo y lo ha sido en el Espíritu, que es la unción. Como dice el Verbo por boca de Isaías: El Espíritu del Señor Yahveh está sobre mí, porque me ha ungido» (61,1; Lc 4,18) *Adv. Haer.*, III, 18,3 (SChr 211, p. 351; PG 7, 934 AB).

28. *Adv. Haer.*, III, 17,1, 3 y 4 (SChr 211, p. 329, 331: «Por esta razón, este Espíritu descendió sobre el Hijo de Dios hecho Hijo del hombre: por ello, con él, acostumbraba a habitar en el género humano, a reposar en los hombres, a residir en la obra modelada por Dios»); 3 (p. 335ss: «El rocío, que es el Espíritu de Dios, se expandía por toda la tierra. Precisamente este Espíritu descendió sobre el Señor, "Espíritu de sabiduría e inteligencia, Espíritu de consejo y de fuerza, Espíritu de ciencia y de piedad, Espíritu de temor de Dios" [Is 11, 2-3]. El Señor dio, a su vez, este mismo Espíritu a su Iglesia enviando de los cielos al Paráclito sobre toda la tierra...»); 4 (p. 337ss: «Por consiguiente, descendió el Espíritu a causa de la "economía" de la que acabamos de hablar...»).

29. Adv. Haer., III, 9, 3 (SChr 211, p. 107-113).

za que viene de ti, el Espíritu soberano que diste a tu amado hijo Jesucristo; que él dio a los santos apóstoles que fundaron la Iglesia en todo lugar»[30]. Por consiguiente, en la conciencia de la Iglesia estaba presente el lugar que el bautismo de Jesús ocupa en la economía. San Basilio, para demostrar que el Espíritu «estuvo con la carne del Señor», cita a Jn 1,33; Lc 3,22 y Act 10,38, textos que hacen referencia a la unción de Jesús en el momento del bautismo[31]. Jesús estaba habitado y santificado por el Espíritu desde su concepción, que había realizado la unión de una humanidad con la persona del Hijo eterno. Pero había sido «ungido» por el Espíritu en el momento de su bautismo para ser Mesías, ministro de salvación y de santidad; «entonces apareció como el hombre capaz de santificar a los otros»[32]. La Escritura misma no conocía otra «unción»[33].

Con todo, los padres se sintieron impresionados por lo que la encarnación de Dios en el hombre Jesús aportaba por sí misma a la humanidad como gracia, salvación, divinización. Ellos colocaron en el nacimiento el comienzo de la nueva creación, que es pascual y pentecostal[34].

Un siglo después de Ireneo, Metodio de Filipo tiene las fórmulas que el Oriente repetirá sin cesar: por la encarnación, el mortal se ha convertido en inmortal, el pasible en impasible[35]... La lucha contra el arrianismo y sus derivados, el necesario y difícil desarrollo de la reflexión cristológica, llevaron a situar la acción salutífera y santificante de Jesucristo no en la venida del Espíritu sobre él en su bautismo, sino en una unión personal del Verbo con la humanidad en Jesús. Así en

---

30. *Tradition apostolique*, 3 (hacia el 215).

31. *De Spiritu Sancto*, XVI, 39 (PG 32, 140 C; SChr 17 bis, 1968, p. 386 y 387.

32. San Cirilo de Alejandría, *In Ioan*, lib XI, c. 10 (PG 74, 549 C).

33. Cf. I. de La Potterie, *L'onction du Christ. Étude de théologie biblique*, «Nouv. Rev. théol.», 80 (1958) 225-252, quien escribe en la p. 250: «No se encuentra en el Nuevo Testamento texto alguno que hable de una unción de Cristo en el momento de la encarnación. La tradición patrística y teológica considera la unión hipostática como una consagración de la humanidad de Jesús por la divinidad, pero esta concepción no está presente en los autores neotestamentarios.»

34. S. Trooster, *Der Heilige Geest in de Memswording bij de Griekse Vaders*, «Bijdragen», 17 (1956) 117-151, que estudia a Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Atanasio, Dídimo, Gregorio de Nisa, Gregorio Nazianceno, Basilio. Sobre la unción en el momento de la concepción y de la unión hipostática, cf. también S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, III: *De Spiritu Christi anima*, Roma 1960, p. 237ss. — Después de Nicea se difumina el papel del Espíritu en el bautismo de Jesús: J.G. Davies, *Der Hl. Geist, die Kirche und die Sakramente*, Stuttgart 1958, p. 29-37. Los padres vieron, sobre todo, en el bautismo de Cristo el «misterio» que fundamenta el bautismo cristiano; P.Th. Camelot, *Spiritualité du baptême* («Lex orandi» 30), París 1960, c. X, p. 257-281, con ideas muy profundas sobre su referencia a la cruz, 268ss.

35. *De res*, 3, 23, 4 (GCS 27, 421-422).

san Atanasio[36]: por la encarnación del *Logos*, la humanidad fue ungida por el Espíritu Santo[37]. Así san Gregorio Nazianceno[38] y san Gregorio de Nisa (muerto hacia el año 394)[39], san Agustín[40], san Cirilo de Alejandría: «Cristo llena todo su cuerpo de la fuerza vivificante del Espíritu... No es la carne la que hace vivificante al Espíritu, sino que la fuerza del Espíritu hace que la carne sea vivificante»[41]. Cuando están terminando las grandes confrontaciones cristológicas, san Máximo el Confesor (580-662) afirma que la unión hipostática es el fundamento de la divinización de la naturaleza individual de Cristo[42].

En Occidente, los padres emplean los términos de gracia del Cristo-*Cabeza* para expresar esta consagración de Cristo por el Espíritu; consagración que le convierte en principio de salvación y de santificación para su cuerpo[43]. Esta visión recibió su formulación en el siglo doce en la teología de Cristo-Cabeza y de su gracia capital, teología que santo Tomás sistematizó con gran fuerza y coherencia. En esta teología, la santificación por el Espíritu y la plenitud de la gracia se adquieren por la unión hipostática y son como su consecuencia necesaria. Según los padres, la venida del Espíritu bajo la forma de paloma en el bautismo de Jesús era un signo *para el Bautista*[44]. Santo Tomás la llamará «misión visible»: tal misión no es más que el signo, dado para los otros, de una misión invisible hecha anteriormente en pletitud[45]. La cuestión dedicada al bautismo de Jesús en la *Suma* nace de una teología a la vez analítica y tipológica, sino metafórica, verdaderamente decepcionante[46].

Santo Tomás de Aquino alimentó su cristología de los padres grie-

36. *C. Arian.*, 2,61 y 70 (PG 26,277 A, 296 B); 3,34 (397 B).
37. *C. Arian.*, 1,50 (26,117 Ass).
38. *Oratio* 10 en presencia de san Basilio: PG 35, 832 A.
39. El *Logos*, mezclándose con la carne, la elevó a las propiedades del *Logos* por la recepción del Espíritu Santo que el *Logos* poseía desde antes de la creación: *In illud «Tunc ipse Filius»* (PG 44, 1320 D); cf. *In Cant. Cant.*, hom. 12 (44, 1016).
40. *De Trinitate*, XV, 26, 46.
41. *In Ioan.*, 6, 64 (PG 73, 604); cf. *In Hebr.* (74, 961 B); P. Galtier, *Le Saint-Esprit dans l'Incarnation du Verbe d'apres S. Cyrille d'Alexandrie*, en: *Problemi scelti di Teologia contemporanea*, Roma 1954, p. 383-392. Véase el undécimo anatema, DSch 262.
42. *Ambigua:* PG 91, 1040 C. Véase también san Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, lib. III, c. 3 y lib. IV, c. 14 (PG 94, 989 A y 1161 A).
43. San Ambrosio, *Hexaemeron* 3, 17, 71 (PL 14, 186 C; en 386-389); san Agustín, *Enarr. in Ps.*, 123, 1; 136, 22 (PL 37, 1640, 1774); *In Ioan.*, 3, 8 (35, 1399 D); etc.
44. Cf. San Agustín, *De Trinitate*, XV, 26 (PL 42, 1093-94); *De praedest. sanct.*, 15, 31 (44, 982); san Cirilo de Alejandría, *In Ioan.*, lib. II (PG 73, 209 A-212 D).
45. Cf. *I Sent.*, d. 16, q. 1 y 2; III, d. 13,q. 1, a. 2, qª 3 ad 3; ST, I, q. 43, a. 7 ad 6.
46. III, q. 39. En el artículo 2 leemos: «Cristus spirituali baptismate non indigebat, qui a principio suae conceptionis gratia Spiritus Sancti repletus fuit.»

gos (cf. el estudio de I. Backes, Paderborn 1931), de san Agustín, de la primera escolástica. Las mismas fuentes alimentaron la renovación teológica del siglo diecinueve en Möhler, la escuela romana y Scheeben. Todos ponen en relación la Iglesia con la encarnación y con la Trinidad, en virtud de la unión hipostática [47]. Esto es particularmente nítido en Scheeben, más sistemático, a pesar de su teología de la inhabitación del Espíritu Santo. Llega a escribir: «Al decir los padres que Cristo es ungido con el Espíritu Santo. con ello sólo se significa que el Espíritu Santo bajó a la humanidad de Cristo precisamente en el Logos del que procede, y como efluvio o fragancia del ungüento —que es el Logos mismo— unge y perfuma esa humanidad. Mas sólo Dios Padre puede considerarse propiamente como fuente de la unción de Cristo, porque es él quien comunica al Hijo la dignidad y naturaleza divinas, con las cuales es ungida formalmente la humanidad asumida en su Persona (...) Cristo es ungido no sólo mediante una misión divina para ejercer un ministerio, ni tampoco mediante la efusión del Espíritu Santo en su gracia deificante, sino mediante la unión personal con el principio del Espíritu Santo» [48].

¿Es esto satisfactorio? Sí para una teología analítica, no para una teología que surge de la Biblia, concreta e histórica.

La teología de Heribert Mühlen

Desde hace una quincena de años, Heribert Mühlen, de Paderborn, ha renovado, a este respecto, las perspectivas de la teología católica [49]. Sus numerosos escritos toman una y otra vez los mismos temas que se encadenan según la secuencia siguiente, progresiva e incesantemente desarrollada: 1. En su relación con el Padre y el Hijo, puede presentarse al Espíritu Santo como el «Nosotros en persona». Esta representación, válida al nivel de la Trinidad esencial (intradivina), vale también para la Trinidad «económica», es decir, el compromiso y la revelación de las personas divinas en beneficio del mundo y de los hom-

47. J.A. Möhler, no el de *Die Einheit* (1825), sino el de las ediciones sucesivas de *Simbolik* (1832ss), § 36 (sobre cuyo sentido exacto cf. H. Mühlen, *L'Esprit dans l'Église*, I, p. 24ss); Passaglia, *De Ecclesia Christi*, lib. III, cc. 1-5 y 41; Franzelin, *Theses de Ecclesia Christi*, Roma 1887, t. 17, p. 296ss.

48. *Los misterios del cristianismo*, Herder, Barcelona [4]1964, p. 354.

49. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach dem Hl. Geiste eigentümliche Funktion in der Trinität bei der Inkarnation und im Gnadenbund. Ich-Du-Wir*, Münster 1963; *Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen*, Paderborn 1964. La traducción francesa que citamos se hizo sobre la 3.ª ed.: *L'Esprit dans l'Église*, 2 vol., Cerf, París 1969; otras muchas contribuciones menores que nada añaden, en lo sustancial, a la teología de estas grandes obras. Véase también, sin embargo, *Die Erneuerung des Christlichen Glaubens, Charisma-Geist-Befreiung*, Munich 1974.

bres. 2. Es preciso conceder la máxima importancia a la unción de Cristo, en el momento de su bautismo, por el Espíritu Santo. 3. Precisamente hay que ver a la Iglesia no como «la encarnación continuada», según una fórmula lanzada por Möhler y tomada posteriormente por la escuela romana, sino como la presencia y acción, en «la Iglesia», del mismo Espíritu personal que ha ungido a Jesús como Mesías: «una sola persona, la del Espíritu Santo, en muchas personas, Cristo y nosotros, sus fieles». Tal sería la fórmula dogmática apta para «definir» el misterio de la Iglesia con el mismo rigor, precisión y concisión con que ha podido «definirse» el misterio trinitario como «tres Personas en una naturaleza» y el misterio de la encarnación como «una persona en dos naturalezas». Por supuesto, se trataría de presencia (habitación) y acción en *personas* que retienen toda su libertad, su pecabilidad; no se podría hablar de «encarnación» del Espíritu como existe encarnación del Verbo en Jesús. 4. Mühlen da otra fórmula de este misterio de la Iglesia, la de un «gran yo» *(Gross Ich)* o «personalidad corporativa». No es el gran yo del *Espíritu Santo,* sino de *Cristo;* porque el Espíritu es el Espíritu *de Cristo,* es comunicado por él y anima el cuerpo *de Cristo.* 5. Por último, Mühlen ha aplicado sus concepciones pneumatológicas y eclesiológicas a muchos grandes temas actuales: *a)* movimiento de la renovación en el Espíritu, de la que hablaremos más adelante; *b)* al ecumenismo, tanto para justificar un valor eclesiológico de otras Iglesias o comunidades eclesiales [50], como para interpretar la acción ecuménica en la perspectiva de un futuro (¿próximo?) concilio que sería ecuménico también en este sentido de la palabra y sería un acto de unidad [51].

No podemos detenernos aquí a considerar estas últimas aplicaciones de la pneumatología ni discutir la elaboración original de las relaciones intratrinitarias realizada por Mühlen en categorías de relaciones interpersonales [52]. Tendremos oportunidad de volver sobre el tema. Nos limitaremos aquí a la teología de la unción de Cristo por el Espíritu en su relación con la unión hipostática, es decir, la asunción de una naturaleza humana individual por la persona del Verbo o Hijo de Dios.

La interpretación de Mühlen se halla asombrosamente cerca de la manera como hablan las Escrituras, concreta e históricamente. Mientras que, en la escolástica, *Cristo* es simplemente el nombre propio al que podrían sustituir tanto «Jesús» como «el Señor», Mühlen le da

---

50. *L'Esprit dans l'Église,* t. II, p. 175-262; cf. nuestro estudio *Le développement de l'evaluation ecclésiologique des Églises non catholiques,* «Rev. de Droit canonique», 25 (1975) 168-198 (186ss).

51. *Morgen wird Einheit sein. Das kommende Konzil aller Christen. Ziel der getrennten Kirchen,* Paderborn 1974.

52. Pueden verse los informes presentados por B. Rey, «Rev. Sc. phil. théol.», 49 (1965) 527-533 y de A. Paatfort, «Angelicum» 45 (1968) 316-327.

su valor bíblico de «ungido», en hebreo *Mesiah*. Mesías es un término que connota las tres funciones igualmente bíblicas y clásicas de rey, sacerdote y profeta. «Cristo» es un nombre de función y de misión que califica a Jesús de Nazaret. La predicación de los apóstoles y la confesión de la fe de los discípulos tiene como núcleo esta afirmación: Jesús es el Cristo, el Mesías de Dios [53]. «Vosotros conocéis lo que ha venido a ser un acontecimiento en toda Judea, a partir de Galilea, después del bautismo que Juan predicó: Jesús de Nazaret, cómo Dios lo ungió con Espíritu Santo y poder...» (Act 10,37-38). El padre de La Potterie puede concluir su estudio sobre la unción de Cristo: «El verdadero y, en un sentido, único contexto en que el Nuevo Testamento habla de la unción de Cristo es el del bautismo.» Esto no presenta dificultad alguna si, bajo «Cristo-Mesías» se pone solamente una función y un ministerio y si no atribuimos a esta «unción» más que la designación y el don de las fuerzas necesarias para esta misión. Pero si esta misión es declarada en el momento del bautismo —Mühlen habla de «promulgación»— [54] Jesús está destinado a ella desde el principio. No podemos separar el papel revelador y sotereológico de Cristo de aquello que le constituye desde el principio. Así, el autor de los Hechos de los apóstoles llama a Jesús «Cristo-Mesías» desde el principio: implícitamente en el anuncio hecho a María (Lc 1,31-33), expresamente en el anuncio a los pastores (2,11), en la seguridad dada a Simeón (2,26). De suerte que, como señala W. Grundmann, cuando Pedro proclama «Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (2,36), se trata, por parte de Dios, de una revelación o manifestación en la cualidad de Cristo-Mesías, pero Jesús era tal desde su concepción [55].

Mühlen afirma y fundamenta tanto en la teología trinitaria como en la letra de la Escritura no que la santificación de Cristo no haya tenido lugar desde su concepción; afirma y fundamenta que dicha santificación no se atribuye a la unión hipostática como tal, es decir a la misión del Verbo, sino al Espíritu Santo. La misión de éste es la continuación, en el tiempo, «en la plenitud de los tiempos», de su

53. W. Grundmann, F. Hesse, M. de Jonge y A.S. van der Worde, art. *chriô*, etcétera, en ThWbzNT, t. IX, p. 482-576 (bibliografía muy considerable); H. Mühlen, *Der Hl. Geist als Person*, 1963, p. 176ss.

54. Op. cit., p. 187. Mühlen dice en otra parte (*L'Esprit dans l'Église*, I, p. 296): «Esta forma de acción del *Pneuma* en el hombre Jesús se distingue netamente de su unción profética por el Espíritu Santo que le es conferido pensando en otros. Podemos hablar, pues, de un doble aspecto de la unción de Jesús con el Espíritu Santo: de una unción que le alcanza en su propia humanidad y de una unción que le es conferida para otro...» Pero, ¿no se produce aquí una distinción excesiva de las dos? La gracia personal y la gracia capital son rigurosamente una en Cristo. Cf. J. Lécuyer, *Mystère de la Pentecôte et apostolicité de la mission de l'Église*, en *Études sur le sacrament de l'ordre*, París 1957, p. 193-194.

55. H. Grundmann, estudio citado, p. 525 y 527.

procesión eterna «del Padre y del Hijo» como el término del amor mutuo de ellos y esto primero en el seno de María y después en la Iglesia cuya existencia sobrenatural está ligada al Espíritu de Jesús. Esta visión está en perfecta consonancia con la dogmática del misterio que atribuye *al Verbo* la unión hipostática, al Espíritu Santo la *formatio corporis* y la santificación del fruto concebido por María (cf. Lc 1,35) [56]. Esta santificación es el don, en plenitud absoluta, de las gracias creadas, plenitud llamada por la cualidad de Hijos de Dios en el sentido absoluto del término. Santo Tomás habla en este sentido citando a Is 42,1 aplicado al Mesías: «Mirad a mi siervo a quien sostengo, a mi elegido en quien se complace mi alma. Puse mi espíritu sobre él.» Tomás ve aquí dos momentos sucesivos no en el tiempo, sino lógicamente y por naturaleza. El primero surge de la asunción de una humanidad por el Verbo; el segundo del Espíritu que llena a este hombre-Dios con los dones de gracia [57].

¿No deberíamos reconocer una secuencia análoga en la Iglesia y, consiguientemente, recuperar la parte de verdad, descuidada por Mühlen, de una religación de la Iglesia a la encarnación como tal? ¿No se dio primero la institución de los doce por Jesús (cf. Mc 3,14) y después la santificación y animación de los apóstoles por el Espíritu de Pentecostés? ¿Y la institución de los sacramentos, la entrega del mensaje evangélico y, posteriormente, la actualización de estos dones de la alianza por el Espíritu? Tenemos ahí un esquema patrístico perfectamente conocido (cf. supra n. 2). Volveremos sobre él posteriormente. Veremos que tiene sus aplicaciones en teología sacramental, por ejemplo en el bautismo-confirmación, en la consagración de los dones eucarísticos por las palabras de la institución y la *epiclesis*. Lo esencial es honrar las dos misiones del Verbo y del Espíritu, según su sucesión que dimana de las procesiones intratrinitarias. Pero, por supuesto, nosotros hablamos de estas cosas como buenamente podemos...

San Pablo [58]

Los Hechos de los apóstoles cuentan una experiencia del Espíritu Santo sin convertirla en objeto de enseñanza. Pablo y Juan nos co-

---

56. Santo Tomás: «Filio attribuitur ipsa carnis assumptio, sed Spiritui Sancto attribuitur formatio corporis quod assumitur a Filio»: ST, III, q. 32, a. 1 ad 1. Cf. *supra* n. 6.

57. Cf. III, q. 7, a. 13, especialmente las razones 1 y 3. Cf. Mühlen, *L'Esprit dans l'Église*, t. I, p. 331-332 y p. 325 cita en este sentido la encíclica *Mystici corporis*.

58. De una abundante bibliografía, señalamos únicamente para el conjunto: H.B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament*, Londres 1909, parte I, c. IV-VI, p. 169-253; F. Büchsel, *Der Geist Gottes im Neuen Testament*, Gütersloh

munican también una enseñanza. Es a todas luces imposible, y desbordaría nuestro objetivo, examinar *todos* los pasajes donde Pablo emplea la palabra *pneuma* (146 empleos, de los cuales 117 en las grandes cartas). Nos limitaremos a los más importantes y significativos organizándolos lógicamente. Pensamos que es un procedimiento legítimo ya que, tratándose de estas grandes cartas, parece que el pensamiento de Pablo no ha evolucionado verdaderamente.

1. San Lucas presenta al Espíritu que ungió a Jesús, después de Nazaret y especialmente del bautismo del Jordán, enviado a la Iglesia para darle vida, para empujarla en el testimonio y en la misión. San Pablo anuncia el evangelio de Dios que, objeto de promesa en la antigua disposición, se ha convertido en realidad y concierne «a su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu santificador, a partir de su resurrección de entre los muertos, Jesucristo Señor nuestro» (Rom 1,3-4; cf. 8,11).

Pablo no conoció a Cristo según la carne. Por supuesto, tuvo noticia de la encarnación (cf. Flp 2,6s) y de la cruz, que es la condición de todo el proceso de salvación. Y si conoció la Iglesia salida de Pentecostés, no hace alusión alguna a ello. Su experiencia del Espíritu está ligada entera e inmediatamente al acontecimiento de la pascua, a la resurrección y glorificación de Jesús como Cristo y Señor.

2. Este don del Espíritu, en dependencia de la redención por la cruz, realiza la promesa hecha a Abraham, promesa ligada a la fe de Abraham y que se realiza en la economía de la fe, no de la ley: capítulo 3 de la carta a los Gálatas. «Y esto (la cruz) para que llegue en Cristo Jesús a los gentiles la bendición de Abraham; a fin de que por medio de la fe recibamos la promesa del Espíritu» (v. 14). Esto sólo se realiza «en Jesucristo», pero nos toma en él, «la descendencia» de Abraham (v. 16s), de manera que somos «hijos» en él (v. 26) y herederos. Nuestra herencia de hijos es justamente el contenido de la promesa (v. 18 y 29). Esto se realiza por la fe y cuando, «bautizados en Cristo», nos revestimos de Cristo (v. 27).

3. Esta bendición de Abraham, este Espíritu objeto de la promesa, viene *de Dios*, pero llega a los gentiles por la predicación que suscita la fe. El Espíritu actúa, en primer lugar, en este anuncio del evange-

1926, c. XIII-XVII, p. 267-451; E. Schweizer, trad. en Kittel, p. 163-207 y 282 (estudio de 1956); P. Gächter, *Zum Pneumabegriff des hl. Paulus*, «Zeitsch. f. kath. Theol.», 53 (1929) 345-408; H.-D. Wendland y V. Warnach publicaron bajo el mismo título *Das Wirken des Hl. Geist in den Gläubigen nach Paulus*, en *Pro veritate. Ein theologischer Dialog* (Festgabe L. Jaeger u. W. Stählin), dir. por E. Schlinck y H. Volk, Münster y Kassel 1963, p. 133-156 y 156-202; M.-A. Chevallier, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes. Le rôle de l'Esprit dans les ministères de la parole selon l'apôtre Paul*, Neuchâtel 1966 (bibliografía).

lio. Pablo da testimonio aquí de su experiencia: «... de ser respecto a los gentiles un ministro de Cristo Jesús, ejerciendo una función sacerdotal en servicio del evangelio de Dios, de modo que los gentiles sean ofrenda aceptable, consagrada por el Espíritu Santo» (Rom 15,16). He aquí el testimonio de Pablo:

«Porque nuestro Evangelio no llegó a vosotros sólo con palabras, sino, además, con poder y con el Espíritu Santo y con profunda convicción (...). Y vosotros seguisteis nuestro ejemplo y el del Señor, acogiendo la palabra entre tanta tribulación, con alegría del Espíritu Santo» (1Tes 1,5-6; la primera carta de Pablo).

«Mi palabra y mi predicación no consistían en hábiles discursos de sabiduría, sino en demostración de espíritu y de poder; de suerte que vuestra fe se base, no en sabiduría de hombres, sino en el poder de Dios (...). Nuestro lenguaje no consiste en palabras enseñadas por humana sabiduría, sino en palabras enseñadas por el Espíritu, expresando las cosas del espíritu con lenguaje espiritual» (1Cor 2,4-5.13).

¡Oh insensatos gálatas! ... Sólo esto quiero saber de vosotros: ¿recibisteis el Espíritu por las obras de la ley o por la aceptación de la fe? (Gál 3,1-2).

Desde el comienzo, Dios es principio absoluto del ser cristiano. Es *norma*, es *fuente*. *El hombre tiene que abrirse a su acción; permitir* a la fuente y a la norma hacer su obra. Esto se realiza por la fe y, en cuanto al ministro de la palabra, vaciándose de su propia sabiduría, para que todo sea de Dios.

4. Por la fe y el bautismo[59], el creyente comienza una vida en y por el Espíritu, «bajo el régimen del Espíritu» (Rom 7,6; 8,2). Es un entrar y caminar en el camino *santo:* «Dios os ha escogido como primicias para la salvación del Espíritu y por la fe en la verdad» (2Tes 2,13; 1Tes 4,7-8; cf. 5,23). El capítulo 8 de la carta a los Romanos describe esta vida bajo el imperio del Espíritu. Es una vida de hijos de Dios. «Porque todos los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios, éstos son hijos suyos. Y vosotros no recibisteis un espíritu que os haga esclavos y os lleve de nuevo al temor, sino que recibisteis un Espíritu que os hace hijos adoptivos en virtud del cual exclamamos: *¡Abba!* ¡Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. Y si hijos, también herederos; herederos de Dios, y coherederos de Cristo...» (Rom 8,14-17; Gál 4,5-7). Evidentemente, nuestra herencia es escatológica. Se nos dio el Espíritu precisamente como «arras de nuestra herencia, para la redención del pueblo que Dios adquirió para sí» (Ef 1,14; cf. 4,30). «Y el que nos dispuso para esto mismo es Dios, que nos dio la fianza del Espíritu» (2Cor 5,5; 2,21-22).

59. 1Cor 1,13ss demuestra que el bautismo acompaña el acceso a la fe, aunque Pablo se considere ministro de ésta más que de aquél. Cf. también Gál 3,27; 1Cor 6,11; 12,13; Rom 6,3; Tit 3,5-7; Col 2,12.

Prenda real, arras fecundas si somos capaces de hacerlas fructificar. «Si vivimos por el Espíritu, caminemos también por el Espíritu» (Gál 5,25). Habiendo comenzado por el Espíritu, podría terminarse en la vida de la carne (3,3). Precisamente en las cartas en que más habla de la justificación por la fe es donde Pablo desarrolla el tema de la lucha entre la carne y el Espíritu como entre dos opciones y dos formas de existencia. «Caminad en el Espíritu, y no dejéis que se cumplan los deseos de la carne. Pues la carne desea contra el Espíritu; y el Espíritu contra la carne. Ambos se hacen la guerra mutuamente» (Gál 5,16-17 y cf. 23-25; Rom 7,5-6; 8,1.17). San Pablo detalla los frutos respectivos de la carne y del Espíritu[60]. A la cabeza de los frutos del Espíritu se encuentra el amor. Éste es más que el primero en una enumeración; es el principio generador y envolvente, es el todo. El que ama, cumple la totalidad de la ley (Rom 13,8). Pero hay más. La vida santa es una comunicación de la santidad *de Dios.* No se trata de un amor cualquiera, sino del *de Dios* «que ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5,5). Este Espíritu nos constituye en hijos de Dios.

El Espíritu que ha hecho de la humanidad de Jesús (salido de David y de María según la carne: Rom 1,3; Gál 4,4) una humanidad consumada de Hijo de Dios (por su resurrección y glorificación: Rom 1,4; Ef 1,20-22; Heb 5,5), hace de nosotros, carnales por nacimiento, hijos de Dios: hijos en el Hijo, llamados a heredar con él, a decir con él «*¡Abba!* ¡Padre!» (Rom 8,14-17). Sí, el Espíritu nos constituye en hijos de Dios según una verdad que el estatuto de adopción —que responde a nuestra condición de criatura— sitúa, pero no contradice: «La prueba de que sois hijos» (Gál 4,6). Así, Dios mismo se comunica a nosotros, actúa en nosotros para suscitar en nuestro interior los actos de la vida filial, los de «Cristo en nosotros»[61]. Especialmente el grito, la invocación del Nombre tal como Jesús la practicó y nos enseñó: «Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que grita: *¡Abba!* ¡Padre!» De forma totalmente imprevisible y sometida completamente a su arbitrio, el Espíritu Santo «viene en ayuda de nuestra flaqueza... e intercede por nosotros con gemidos inenarrables» (Rom 8,26). Ora en nosotros. No es que Dios nos sustituya a nosotros. El temor protestante de la fusión «mística», temor que, en determinados autores, se convierte en obsesión casi patológica, recibe una plena clarificación[62]. No es que

60. Gál 5,19-23; 2Cor 6,6; Rom 6,19-22; 8,6; 12ss, sobre todo 14,17 (15,13); Ef 5,9. Se situará igualmente aquí los pasajes en que Pablo habla de un *espíritu de...* revelación, sabiduría (Ef 1,17), dulzura (1Cor 4,21), fe (2Cor 4,13), de adopción (Rom 8,15), etc.: Swete, p. 234.

61. Cf. Flp 2,5, literalmente: «Tened estas disposiciones que también en Cristo Jesús.»

62. E. Schweizer insiste mucho en el hecho de que san Pablo se expresa en categorías griegas —por tanto, de sustancia—, pero su pensamiento es bíblico,

la sustancia de Dios ocupe el lugar de nuestra sustancia; es la comunicación de un dinamismo, de una facultad de actuar. *Nosotros* somos quienes obramos. Se ve claramente en el pasaje paralelo de Rom 8, 14-15; «Todos los que se dejan *guiar* por el Espíritu de Dios, éstos son hijos suyos... un Espíritu que os hace hijos adoptivos, en virtud del cual *clamamos: ¡Abba!* ¡Padre!»

Esta precisión reviste importancia suma. Se trata de lo que la tradición patrística llamará nuestra «deificación». Los textos bíblicos, incluidos los de san Pablo mismo, tienen una fuerza que no podemos esquivar: Cristo es todo en todos (Col 3,11), él es quien vive en nosotros (cf. Gál 2,20; Flp 1,21); todos vosotros sois hijos de Dios, os habéis revestido de Cristo (Gál 3,26-27); finalmente, Dios será todo en todos (1Cor 15,28). Tenemos que admitir que *nosotros* somos y seremos el sujeto de una cualidad de existencia y de actos que derivan de la esfera de existencia y de operaciones *de Dios*. Éste es el contenido final de la promesa. Éste es el fruto propio del Espíritu, principio de nuestra vida escatológica: cf. 1Cor 15,44s.

5. La vida en Cristo —o él en nosotros— es eclesial. El Espíritu realiza una tarea decisiva en la construcción de la Iglesia[63]. «Todos fuimos bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo» (1Cor 12,13). Lejos de existir una oposición entre Espíritu y cuerpo, se reclaman mutuamente[64]. Porque si el «cuerpo» (de Cristo) del que habla san Pablo es una realidad visible, no se trata de un cuerpo físico, material. El que se une al cuerpo glorioso de Cristo, totalmente penetrado por el Espíritu, por la fe viva, el bautismo, el pan y la copa de la última cena, se convierte realmente, de manera espiritual, en miembro de Cristo: forma un cuerpo con él en el plano de la vida filial que prometa la herencia de Dios[65]. A esta visión concreta, teóricamente poco construida, las cartas de la cautividad aña-

---

semita —por consiguiente «fuerza», dinamismo; cf. el estudio citado, p. 175-183—. Este dinamismo de Dios está en el cristiano, es una parte de él, pero no viene de él, no surge de su fondo propio: p. 192, 203, n. 2, 205. Además de la oración que el Espíritu *nos* hace hacer, está la que él mismo hace en nosotros: cf. K. Niederwinemer, *Das Gebet des Geistes, Rom 8,26,* «Theologische Zeitsch.», 20 (1964) 252-265.

63. Desgraciadamente, poco estudiado por los exegetas; nada en el artículo de E. Schweizer en el Kittel. Los católicos lo han estudiado más en el ángulo del cuerpo místico, pero tal vez más los dogmáticos que los exegetas.

64. G. Martelet, *Le mystère du corps et de l'Esprit dans le Christ ressuscité et dans l'Église,* «Verbum caro», 45 (1958), 31; P.-A. Harlé, *Le Saint-Esprit et l'Église chez S. Paul,* ibid., 74 (1965) 13-29.

65. Cuerpo de Cristo penetrado por el Espíritu: Rom 1,4; 1Cor 15,45; cf. Flp 3,21; unión con él: 1Cor 6,15-17; Col 3,1-4; bautismo: 1Cor 12,13, cuerpo y copa de la Cena: 1Cor 11,23-29. Cf. Benoit, *Corps, Tête et Plérôme dans les épîtres de la captivité,* «Rev. Bibl.», 63 (1956) 5-44; reimpr, en *Exégèse et Théologie,* París 1961, t. II, p. 107-153.

den una teología del Cristo glorificado —cabeza de este cuerpo que es la Iglesia (Ef 1,20-23)— e incluso del Cristo que goza de una primacía cósmica absoluta (Col 1,15-20).

Este cuerpo de Cristo que los fieles forman sobre la tierra exige ser *construido:* 1Cor 3,9; Ef 2,20; 4,12. Lo que es construido así, es «una morada de Dios por el Espíritu» (Ef 2,22), una «casa espiritual», un templo donde se ofrece a Dios un culto espiritual (1Pe 2,5ss; Flp 3,3). «¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?» (1Cor 3,16; 6,19; 2Cor 6,16). En este tema tan rico y tan profundo de la habitación del Espíritu Santo en nuestros cuerpos y en la comunidad que formamos, encontramos el equilibrio de una teología que afirma la inmanencia evitando la confusión. El Espíritu puede ser principio de comunicación y de comunión entre Dios y nosotros, entre todos nosotros porque, como Espíritu, es soberano y sutil, único en todos; porque une las personas sin profanar su interioridad ni poner acotaciones a su libertad; cf. 2Cor 13,13, *koinonia tou hagiou pneumatos* (genitivo subjetivo, es la comunión de la que el Espíritu es el principio). De la misma manera, Cristo está en mí, es mi vida, pero continúa siendo él y yo continúo conservando mi individualidad. Esta habitación, esta inmanencia pone de manifiesto la profundidad de su intimidad en la afirmación de que el Espíritu es enviado *a los corazones*[66]. Pablo compara el fruto de su apostolado a una carta de Cristo «escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en tablas de corazones de carne» (2Cor 3,2-3)[67]. Contrapone un ministerio del Espíritu y su fruto eclesial a un ministerio de la letra... Esto confiere un contenido escatológico al ministerio cristiano: apunta a lo definitivo, a lo absoluto de la comunicación que Dios nos hace de sus bienes y de él mismo. Es lo que compromete al ministro a ser pura transparencia, medio puro de una acción que va más allá de sus fuerzas y supera, incluso, la medida de lo que él comprende.

Este ministerio del Espíritu es, en primer lugar, el *del apóstol*, que pone el fundamento: 1Cor 3,10; Rom 15,20. Entre los ministros que *Dios* suscita o «pone», san Pablo coloca siempre en cabeza a los apóstoles: 1Cor 12,28; Ef 4,11. A continuación, los profetas. Luego, diferentes «dones», «ministerios» o «modos de acción» (TOB) u «operaciones» (BJ); tales son los términos, prácticamente equivalentes, que Pablo emplea refiriéndose al único Espíritu, al único Señor, al único Dios, en 1Cor 12,4ss. Pero Pablo relaciona especialmente con el Espíritu los diversos dones que manifiestan su acción «con miras

66. Cf. Gál 4,6; 2Cor 1,22; 3,2 y 3; Rom 5,5; cf. 2,29 y 8,27; Ef 3,17; 2Tes 3,5.
67. Véase M.A. Chevallier, op. cit., partes 1.ª y 2.ª; K. Prümm, *Diakonia Pneumatos; Der Zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolichen Botschaft. Auslegung und Theologie*, II, Theologie des 2. Korintherbriefes, 2 vol., Roma 1960 y 1962.

al bien de todos». Este capítulo vuelve a encontrar una verdad y actualidad notabilísimas en la Iglesia de nuestros días. Por esta razón, tocaremos el tema en otra parte de nuestro trabajo. Pero conviene decir aquí una palabra sobre la situación de la Iglesia de Corinto.

6. Situación de la comunidad de Corinto[68]. En esta gran ciudad con actividad frenética, donde se mezclan tantas corrientes, donde Pablo había pasado dieciocho meses, los cristianos ofrecen el espectáculo de una vitalidad desbordante. Estaban «enriquecidos en todo: en toda clase de palabra y de conocimiento... Así pues, no carecéis de ningún don» (1Cor 1,5 y 7). Pero esta vitalidad estaba acosada por muchos peligros. Muchos de esos corintios tenían la sensación de vivir en el eón definitivo, más allá del difícil combate del espíritu contra la carne[69]. Cada uno gozaba de los dones del Espíritu sin preocuparse del servicio ni de la unidad de la comunidad: de ahí los clanes y las divisiones («Yo soy de Pablo — Yo de Apolo — Yo de Cefas — Yo de Cristo»), los procesos entre cristianos (cap. 6), el individualismo feroz en las reuniones, incluso en las eucarísticas (11, 17ss), las tendencias anárquicas en las manifestaciones de los dones del Espíritu, sus *pneumatika*, el hablar en lenguas y «profecías» en las que ellos se deleitaban[70]. Se sentían encantados por estas manifestaciones exteriores y, sin cesar de plantearse cuestiones de ética sexual (cf. 7,1), admitían un eventual laxismo (cap. 5; 6,12; 10,23)[71].

San Pablo traza las fronteras al nivel de la práctica y de las verdades fundamentales sin disminuir para nada las manifestaciones exuberantes del Espíritu. No existe la Iglesia del Espíritu ni de un individualismo de la inspiración ni de un gozo personal y glotón de los dones del Espíritu. El Apóstol relaciona todo, en primer lugar, *con Cristo*, que es el todo del cristianismo[72] y al que se dirige toda

68. F. Büchsel (infra n. 71); L. Cerfaux, *L'Église des Corinthiens*, París 1946; M.-A. Chevallier, op. cit., p. 22s, 171s.

69. De ahí, 1Cor 4,8; «¡Ya os sentís saciados! ¡Ya os habéis hecho ricos! ¡Ya habéis logrado el reino sin nosotros!» y 10: «Nosotros, insensatos por Cristo; vosotros, sensatos en Cristo; nosotros débiles; vosotros fuertes; vosotros estimados, nosotros, despreciados»; 1,7: «Así, pues, no carecéis de ningún don vosotros que esperáis la manifestación de nuestro Señor Jesucristo.»

70. *Pneumatika:* 1Cor 12,1 y 14,1. Seguimos la exégesis de M.-A. Chevallier, op. cit., p. 148, 167, 172ss. De ahí: «Ya que aspiráis con ardor a los dones del Espíritu, procurad tenerlos en abundancia para la edificación de la asamblea» (14,12): «¡Despertad!» (15,34).

71. F. Büchsel, que consagra su capítulo XV, p. 367-395 a los adversarios «pneumáticos» de Pablo en Corinto. Los ve «inflados» (de orgullo; la palabra *physioun* aparece 6 veces en 1Cor), se pavonean de la libertad, mientras que el amor es el bien supremo. Sus adversarios son cristianos venidos del judaísmo, no judaizantes como en Galacia, sino «pneumáticos». Los que son del partido de Cristo (1,12) se amparan, piensa Büchsel, p. 392, en el Cristo de bondad y de antilegalismo. Esta interpretación es propia de Büchsel.

72. 1Cor está dirigida a «la iglesia *de Dios* que está en Corinto, a los que

la acción del Espíritu y constituye el criterio mismo de su presencia actuante: «... nadie que habla en Espíritu de Dios dice: ¡Maldito sea Jesús!; y nadie puede decir: ¡Jesús es el Señor!, sino en el Espíritu Santo» (12,3). En segundo lugar, al Espíritu mismo *como sujeto soberano.* Estos corintios se aferran más a los dones del Espíritu de los que gozan que al Espíritu mismo, sujeto trascendente que, más allá de toda «experiencia espiritual» personal, prosigue, por sus dones, la construcción de la Iglesia como cuerpo de Cristo. En tercer lugar, Pablo relaciona los dones del Espíritu y su utilización con la utilidad común (12,7), con la construcción del cuerpo por la diversidad de dones variados de la gracia *(ekhontes de kharismata kata ten kharin... diaphora:* Rom 12,6). Pablo desarrolla esto en nuestro capítulo 12, destaca el alma de la caridad en el capítulo 13, cuyo lirismo, en este contexto, no debe hacer olvidar su pizca de crítica, ya que se refiere de nuevo a los *pneumatika,* a los que los corintios daban preferencia, al hablar en lenguas y «profecía» (cap. 14). Da los criterios para una utilización sana. En el fondo, se atribuye un valor excesivo a las formas extraordinarias de las manifestaciones del Espíritu en su experiencia *individual e inmediata.* Pablo quiere poner las cosas claras en este punto. Hay que tener presente que se trata de unos dones entre otros muchos; deben ser apreciados de acuerdo con el criterio de utilidad común: el hablar en lenguas es lo que menor importancia tiene. Es preciso usar ese don como personas responsables. Concretamente, esto se traduce en tres exigencias: *a)* la disciplina comunitaria (14,27-33); *b)* la preocupación de resultar inteligible para los otros (14,14ss); la lengua no tiene por finalidad la expresión de sí misma tan sólo, sino la de una palabra inteligible, útil a la comunidad; *c)* el discernimiento [73]. Volveremos a topar con estas cuestiones cuando hablemos de la renovación actual en el Espíritu. Con todo, conviene precisar desde ahora el sentido de *kharisma* en san Pablo. Si exceptuamos 1Pe 4,10, sorprendentemente consonante con Pablo, los 17 empleos de este término en el Nuevo Testamento aparecen en los escritos paulinos y se dan casi totalmente en 1Cor y Rom.

Se ha escrito mucho sobre los carismas. El autor de la presente obra ha leído decenas y decenas de publicaciones. Gran número de

---

han sido *santificados en Cristo Jesús».* Cristo es el único fundamento (3,11), él es *todo* para nosotros (1,30-31); (10,4; 15); es juez (4,4-5). Existimos en él (3,23), vivimos en él, de él (1,9; 4,15-17; 6,11). Es el Cristo crucificado, la sabiduría es sabiduría de la cruz (1,23ss; 2,2). El hombre espiritual es aquel que tiene el pensamiento de Cristo (2,16).

73. Cf. 1Cor 12,1-3 y 10; 14,29; 2Tes 5,15-22. Sobre estas tres exigencias, cf. M.-A. Chevallier, op. cit., p. 181ss. Sobre la segunda, G. Sauter, *Ekstatische Gewissheit oder vergewissernde Sicherung? Zum Verhältnis von Geist und Vernunft,* en: *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes,* dir. por C. Heitmann y H. Mühlen, Hamburgo - Munich 1974, p. 192-213.

ellas adolecen de dos defectos: de una parte, la equivocada oposición, convertida en falsa problemática, entre «carismas» e «institución» o funciones institucionalizadas. Esta problemática proviene de Harnack, de Sohm y también de Troeltsch[74]. Son la degeneración de los problemas teológicos de la penumatología y eclesiología en sociología de la religión. Por otra parte —pero las dos malformaciones van unidas— el pensar que el carisma está constituido por un don particular del Espíritu que representaría, por consiguiente, un registro especial de actividades. Nosotros mismos hemos compartido a veces esta concepción que M.-A. Chevalier llama la «teoría de los carismas». O, como señala el mismo autor, «afirmar, como lo hace aquí Pablo con fuerza, que los carismas *son* dones del *pneuma* jamás quiso decir que la *palabra* carisma *signifique* "dones del *pneuma*"»[75]. Efectivamente, si los carismas aparecen en 1Cor 12,4-11 relacionados con el Espíritu Santo, se refieren, ante todo, por su misma designación, a la *kharis* o gracia de Dios. 1Cor 1,7; Rom 5,15; 12,6 señalan expresamente la relación entre *kharis y kharisma.* Rom 12,6 resulta especialmente esclarecedor: «*ekhontes de kharismata kata ten kharin dotheisan hemin diaphora*» (teniendo dones [carismas] diferentes según la gracia que nos ha sido dada). Los carismas son los dones diversos en dependencia de una gracia que es una. Son los dones de la salvación y de la vida cristiana (cf. también Rom 5,15-16; 1Cor 3,10), de la vida eterna (Rom 6,23). Y dado que corresponden a la vocación de cada uno, se hallan muy cercanos de lo que se llama «gracia de estado» si es que incluimos aquí una idea de vocación (cf. 1Cor 7,7)[76].

Respecto de estos dones o talentos que vienen de la gracia de Dios, nos dice san Pablo: 1) que son distribuidos por el Espíritu «según su voluntad»; 2) que son diversos; da diversas listas de ellos que no coinciden entre sí ni pretenden ser exhaustivas; 3) que el Espíritu los da diferentes con vistas al bien de todos; es decir, para que sirvan a la construcción de la comunidad eclesial o a la vida del cuerpo de

74. Cf. U. Brockhaus, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*, Wuppertal 1972; M.-A. Chevallier, op. cit., p. 210-213.

75. Op. cit., p. 155.

76. En resumidas cuentas, esta explicación es la de M.-A. Chevallier, op. cit., p. 139ss; J. Hainz, discípulo de O. Kuss (*Ekklesia, Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, Ratisbona 1972, p. 333-335, 338); H. Conzelmann, art. del Kittel-Friedrich, t. IX, p. 393-397; B.N. Wambacq, *Le mot «charisme»*, «Nouv. Rev. Théol.», 97 (1975) 345-355. A.M. de Monléon (*L'expérience des charismes, manifestations de l'Esprit en vue du bien commun,* «Istina», 21 [1976] 340-373, p. 342) escribe: «Así, el término *carisma* ... tiene una gran amplitud de sentido. Designa virtualmente, tal vez con un acento particular en la gratuidad del don, todo don de gracia de la parte de Dios (Rom 5,15-16), la vida eterna (6,23), la curación (1Cor 12,30), la gracia dada en el matrimonio (7,7) o con vistas al ministerio (1Tim 4,14).»

Cristo. Por último, 4) coloca el don o carisma del amor por encima de todos los restantes y sitúa en su justo lugar dos «dones del Espíritu» o *pneumatika* (12,1; 14,1) altamente apreciados por los corintios: el hablar en lenguas y la profecía [77].

Esta manera de entender los carismas como dones variados de la gracia para la construcción de la Iglesia (cf. 1Pe 4,10) se ha mantenido en el vocabulario de los padres apostólicos [78], de san Juan Crisóstomo [79], de la liturgia [80], de algunos teólogos de nuestra edad media [81].

Con todo, demasiado pronto, y la idea ha sobrevivido hasta nuestros días, se vio en los carismas las gracias *gratis datae* en el sentido de la tradición escolástica [82] e incluso dones extraordinarios como el de hacer milagros o curaciones. Así ya los apologistas de los siglos II y III, Ireneo y Orígenes [83], Teodoro de Mopsuestia y Teodoreto a finales del siglo IV y primera mitad del siglo V [84]. Cuando León XIII, muy cercano a nosotros, habla de carismas, se trata de dones extraordinarios y milagrosos [85]. Por esas fechas, la crítica protestante alemana había impuesto la falaz rivalidad —por no decir oposición— entre carismas libres y funciones institucionalizadas [86]. El empeño de los

---

77. Esta forma de entender a los *pneumatika* es compartida por Chevallier (p. 148, 167) y por Hainz.

78. Véanse las referencias en Chevallier, p. 164ss.

79. Cf. A.M. Ritter, *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomus und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit des Reichskirche*, Gotinga 1972 (cf. G.M. Durand, en «Rev. Sc. ph. th.», 59 [1975] 460-464).

80. Se encuentra en las oraciones *carismata coelestia, carismata gratiarum*: cf. las fórmulas 136 y 137 en G. Manz, *Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache*, Beuron 1941, p. 96-97.

81. Pienso en un texto como éste, de Guillermo de Auxerre: «credidit Abel Christum fore plenum charismatibus... et ita per fidem in ipsum fluxit aliquid de plenitudine Christi sicut in nos per fidem» (*Summa aurea*, lib. III, tr. 1, c. 4, sol. ad obj.). De los carismas mencionados por san Pablo, los padres y los medievales celebraron especialmente, como permanentes en la Iglesia, los del conocimiento y sabiduría: cf. S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, III. *De Spiritu Christi anima*, Roma 1960, 342ss.

82. Incluso el excelente *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*, de M. Zerwick, en Rom 12,6; 1Cor 12,1; 14,1 (en estos dos lugares, identifica también *pneumatika* y *kharismata*).

83. Cf. M.-A. Chevallier, op. cit., p. 165; S. Tromp, op. cit., p. 336ss.

84. Cf. A.-M. Ritter, op. cit. (supra, n. 79).

85. Encíclica *Divinum illud munus* sobre el Espíritu Santo, 9 de mayo de 1897: «Los carismas son únicamente dones extraordinarios procurados por el Espíritu en circunstancias excepcionales y destinados por encima de todo a probar el origen divino de la Iglesia. No forman parte de la estructura de la Iglesia, que se funda únicamente en la autoridad apostólica que, de ordinario, es el instrumento suficiente y adecuado para satisfacer todo lo que requiere la construcción y la vida de la Iglesia.» Cf. también la carta *Testem benevolentiae*, del 22-1-1899 al arzobispo de Baltimore.

86. Cf. supra, n. 74.

católicos se centró en refutar la oposición, pero, desgraciadamente, aceptando a menudo una problemática de tensión y rivalidad [87]. Tal planteamiento resultaba entonces sumamente tentador, ya que la historia pone de manifiesto, efectivamente, la existencia de una tensión entre la inspiración libre y la institución. Lo veremos en su momento. Deberemos tenerlo en cuenta en una eclesiología correcta, pero cuidaremos de no retrotraerlo hasta la doctrina paulina de los carismas hasta el punto de traicionar el sentido auténtico de éstos.

Los carismas en el sentido paulino han reaparecido en la teología católica contemporánea. Pío XII habla de ellos en la *Mystici Corporis* [88]. El Vaticano II los ha reconocido ampliamente y situado en su justo lugar [89]. A partir de ese momento —y en el contexto de una teología renovada de los ministerios, incluido el del sacerdote y del obispo— se ha reintroducido los carismas en la eclesiología como dones o talentos puestos por el Espíritu al servicio de la construcción de la comunidad y del cuerpo de Cristo [90].

Nos queda, pues, un camino a recorrer hasta que reconozcamos a los carismas su lugar verdadero. Nos limitaremos a señalar un estudio de W.C. van Unnik sobre el sentido de la fórmula litúrgica: «El Señor esté con vosotros — Y con tu espíritu» [91]. Puede ponerse en relación con enunciados de san Pablo: Gál 6,18; Flm 25; 2Tim 4,22. No significa únicamente «Y contigo...», lo que sería ya un intercambio de deseos religiosos que contribuirían a crear el espacio religioso apto para la celebración. Hay algo más. La fórmula «El

87. Habría que escribir toda una historia. Citemos tan sólo algunos títulos recientes y significativos: J. Brosch, *Charismen und Aemter in der Urkirche*, Bonn 1951, y el art. *Amt und Charisma*, en *Lexik. f. Theol. u. Kirche*, t. I, 1957, col. 455-457; Isid. Gomá Civit. *Ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia*, Barcelona 1954; García Extremeño, *Iglesia, Jerarquía y Carisma*, «La Ciencia Tomista», 89 (1959) 3-64; P. Rodríguez, *Carisma e institución en la Iglesia*, «Studium», 1966, p. 489s.

88. Números 17 y 47: AAS 35 (1943) 200 y 215. Cf. D. Iturrioz, *Carismas. De la encíclica «Mystici Corporis» al concilio Vaticano*, «Estudios eclesiást.», 30 (1956) 481-494. El redactor de la encíclica, el padre Seb. Tromp. hizo un estudio «sistemático» de los carismas: *Corpus Christi quod est Ecclesia*, III. *De Spiritu Christi anima*, Roma 1960, p. 295-326.

89. Especialmente *Lumen Gentium* n.º 12 y *Apostolicam actuositatem*, n.º 3. Cf. H. Schürmann, *Les charismes spirituels*, en *L'Église de Vatican II* («Unam Sanctam» 51*b)*, París 1966, p. 541-573; D. Iturrioz, *Los carismas en la Iglesia. La doctrina carismal en la const. «Lumen Gentium»*, «Estudios Eclesiásticos», 43 (1968) 181-233; G. Rombaldi, *Uso e significato di «Carisma» nel Vaticano II*, «Gregorianum», 55 (1974) 141-162.

90. Véanse nuestros boletines, los de H.M. Legrand, la recensión de las revistas y los índices durante los diez últimos años de la «Revue des Sciences philos. et théol.». Por ejemplo, CR de Dias, H. Küng, G. Hasenhüttl, H. Mühlen, A.M. Ritter, etc.

91. *Dominus vobiscum: The Background of a liturgical Formula*, en *New Testament Essays*. Studies in Memory of Th. W. Manson, dir. por A.J.R. Higgins, Manchester 1959, p. 270-305.

Señor está (esté) con...» es frecuente en el Antiguo Testamento. A menudo concierne a un acto que debe realizarse según el plan de Dios, ligado a la presencia del Espíritu en aquel que debe actuar. En el Nuevo Testamento y para el cristianismo antiguo, el Espíritu está especialmente activo en la oración y en la asamblea del culto [92]. En el breve diálogo entre la comunidad y el ministro —diálogo recogido por Hipólito *(Trad. Ap.*, 4; 7; 22; 26)— se trata de asegurar la presencia del Espíritu para realizar el acto litúrgico: el Señor esté contigo, ya que tienes el carisma del Espíritu para realizar esto. Según los padres, la ordenación ha conferido al sacerdote el carisma necesario. Pero nada es automático; toda operación espiritual requiere una *epiclesis* [93].

7. El *Pneuma* y Cristo:

a) El *Pneuma,* tal como nos ha sido dado, está completamente relacionado con Cristo. San Pablo está de tal manera entregado a Cristo, tan lleno de él, que podría —señala Büchsel (p. 303)— presentar lo que constituye su vida sin mencionar al Espíritu. Se trata de creer, después de confesar, con la boca y con la vida, que Jesús es el Señor (Rom 10,9). Es lo que el Espíritu nos empuja a realizar: «Nadie que habla en Espíritu de Dios, dice: ¡Maldito sea Jesús!; y nadie puede decir: ¡Jesús es el Señor!, sino en el Espíritu Santo» (1Cor 12,3). Es éste un texto capital sobre el que tendremos que volver. El Espíritu hace conocer, reconocer y vivir a Cristo [94]. No se trata únicamente de una proposición doctrinal; es algo existencial que viene de un don y que compromete toda la vida. No hay un «cuerpo del Espíritu Santo», sino un cuerpo *de Cristo.* ¿Acaso el Espíritu no es el Espíritu de Cristo (Rom 8,9; Flp 1,19), del Señor (2Cor 3,17), «Espíritu de su Hijo» (Gál 4,6)? Como dice san Ireneo, el Espíritu opera la *«communicatio Christi (commutatio,* escribe Sagnard), la intimidad de unión con Cristo» [95]. Desde el punto de vista del contenido, no se da una autonomía; y, mucho menos aún, disparidad de una obra del Espíritu respecto de la de Cristo.

b) Frecuentemente, se ha señalado también que se atribuye un gran número de efectos indistintamente a Cristo y al Espíritu y que

---

92. En la plegaria Rom 8,15ss.26; 1Cor 14,14-15.25; Ef 5,18. En la asamblea: Hipólito, *Trad. apost.*, 31 y 35; *Didakhe*, X, 7; Hermas, (M. Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, 1928, Excursus, p. 517ss, sobre la pneumatología).

93. Van Unnik, p. 273 y p. 299, n. 21, cita san Juan Crisóstomo, *In 2 Tim.*, hom. 10, 3 (PG 62, 659) y Teodoro de Mopsuestia, comentario sobre la oración del Señor y sobre los sacramentos (ed. Mingana, 1933, p. 90ss).

94. Que hace conocer al Padre. Cf. san Ireneo, *Demonstr. evang.*, 7, *Adv. Haer.*, IV, 25,5 y V, 36,2 (PG 7, 1035 y 1223; Harvey II, 216 y 429).

95. *Adv. Haer.*, III, 24, 1 (PG 7, 966; Harvey II, 131); Sagnard; SChr 34, p. 398-401; Rousseau-Doutreleau SChr 211, p. 471 y 472 restablecen *communicatio* y traducen «comunión con Cristo».

las fórmulas «en Cristo» o «en el Espíritu» se utilizan indistintamente tanto para el uno como para el otro [96]. He aquí algunos ejemplos:

Para que llegáramos a ser en él (Cristo) justicia de Dios: 2Cor 5,21.	Justicia y paz y alegría en el Espíritu Santo: Rom 14,17.
Justificados en Cristo: Gál 2,17.	Fuisteis justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios: 1Cor 6,11.
Los que están en Cristo Jesús... Si Cristo está en vosotros: Rom 8,1.10.	Pero vosotros no vivís en lo de la carne, sino en lo del espíritu, puesto que el Espíritu de Dios habita en vosotros: Rom 8,9.
Alegraos en el Señor: Flp 3,1.	Alegría en el Espíritu Santo: Rom 14,17.
El amor de Dios manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro: Rom 8,39.	Vuestro amor en el Espíritu: Col 1,8.
La paz de Dios... custodiará vuestros corazones y vuestros pensamientos en Cristo Jesús: Flp 4,7.	Justicia y paz y alegría en el Espíritu Santo: Rom 14,17.
Santificados en Cristo Jesús: 1Cor 1, 2.30.	Una ofrenda santificada en el Espíritu Santo: Rom 15,16; cf. 2Tes 2,13.
Hablamos en Cristo: 2Cor 2,17.	Habla en Espíritu de Dios: 1Cor 12,3.
Llenos de Cristo: Col 2,10.	Llenos de Espíritu: Ef 5,18.
Un solo cuerpo en Cristo: Rom 12,5; bautizados en Cristo: Gál 3,27.	Fuimos bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo: 1Cor 12,13.
Formar *un templo* santo en el Señor: Ef 2,21.	Hasta formar el edificio de Dios en el Espíritu: Ef 2,22.

Otros muchos textos unen, en el mismo enunciado, a Cristo y al Espíritu: 1Cor 6,11; 12,13; Rom 9,1. Pero es necesario ir más lejos. Nos ayudarán a ello cuatro textos:

... acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el *espíritu* santificador, a partir de su resurrección de entre los muertos, Jesucristo nuestro Señor *(Kyrios)*, Rom 1,3-4 [97].

---

96. Ad. Deissmann ha multiplicado los ejemplos, algunos de los cuales no prueban *(Paulus*, 2.ª ed., p. 110). Puede notarse que la sabiduría de los discípulos ante los tribunales es atribuida a Cristo por Lc 21,12-15, al Espíritu Santo por Mt. 10,18-20; Mc 13,10-12.

97. Cf. J. Dupont, *Filius meus es tu. L'interpretation du Ps II, 7 dans le Nouveau Testament*, «Rech. Sc. rel.», 35 (1948) 522-543; M.E. Boismard, *Constitué Fils de Dieu (Rm 1,4)*, «Rev. Bibl.», 60 (1953) 5-17; M. Hengel, *Jésus, Fils de Dieu* («Lectio divina» 94), París 1977, p. 98s (tr. cast.: *El Hijo de Dios*, Sígueme, Salamanca 1977).

El primer hombre, Adán, fue ser viviente; el último Adán, espíritu vivificante (1Cor 15,45).

Y si el Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará vida también a vuestros cuerpos mortales por medio de ese Espíritu suyo que habita en vosotros (Rom 8,11).

A este Jesús Dios lo resucitó... Elevado a la diestra de Dios y recibida del Padre la promesa del Espíritu Santo ha derramado... (Act 2,32-33).

Nos encontramos en el orden y en el nivel de la escatología. Su culminación es la maravillosa perspectiva abierta por Pablo: «Y cuando se le hayan sometidas todas las cosas, entonces también el mismo Hijo se someterá al que se lo sometió todo; *para que Dios sea todo en todos*» (1Cor 15,28). El medio para llegar a este punto es que *Jesús* sea glorificado *en su humanidad*, de forma que tenga una humanidad y una acción de Hijo de Dios, asumidas por una condición divina [98]. El Espíritu, término y contenido de la promesa, don escatológico, constituye a «Jesús» —Cristo en su humanidad crucificada— en la condición de «Hijo de Dios con poder», en la plena cualidad de *Kyrios*. Lo penetra y hace de él un *Pneuma zoopoioun*, un ser espiritual que da la vida. Así podemos comprender que san Pablo atribuya las operaciones y frutos de la vida cristiana tanto a Cristo como al Espíritu. Hasta el punto de que parece identificar a los dos.

c) Escribe Pablo: «Cuantas veces uno se vuelve al Señor, se quita el velo [de los ojos de los discípulos de Moisés]. El Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, hay libertad» (2Cor 3,16-17). Ingo Hermann ha estudiado este texto en una monografía completa [99]. Elimina las interpretaciones según las cuales el Espíritu sería el Señor (porque el Señor es Cristo) o el Señor (Jesús) estaría hecho de espíritu, como la sustancia de la que estaría formado. Afirma el autor que es preciso entender este enunciado en el sentido de una experiencia existencial: nosotros sentimos o experimentamos al Señor Jesús como Espíritu. O también: lo que experimentamos como Espíritu es, en realidad, el Señor Jesús glorificado. La inmensa mayoría de los exegetas reconoce que no existe identificación o confusión alguna

98. Puede verse Ed. Schillebeeckx, *Le Christ sacrament de la rencontre de Dieu* («Lex orandi» 30), París 1970, p. 41, 51, 60ss (tr. cast.: *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián 1971); nuestro *Un peuple messianique*, París 1975, p. 35ss (tr. cast.: *Un pueblo mesiánico*, Cristiandad, Madrid 1976); W. Thüsing, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik u. Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen*, Münster 1965.

99. Ingo Hermann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, Munich 1961. Posición muy cercana a la de C.F.D. Moule, *2Cor 3,18 b*, en *Neues Testament und Geschichte* (en el 70 aniversario de Oscar Cullmann), dir. por H. Baltensweiler y B. Reicke, Zurich 1972, p. 231-237. No hay identificación ontológica, pero, en la experiencia cristiana, Espíritu de Dios, Espíritu de Cristo y Cristo en nosotros expresan la misma cosa.

del Señor y del *Pneuma*. La prueba es que Pablo habla del «Espíritu del Señor»: «Si el v. 17[b] distingue *kyrios* (Señor) de *pneuma*, pone claramente de manifiesto que el v. 17[a] no afirma la identidad de las dos personas, sino que define, con la palabra *pneuma*, el modo de existencia del *kyrios*. Cuando se habla de *pneuma kyriou*, se define su modo de existencia, el poder en el que viene al encuentro de su comunidad»[100]. Pablo señala la esfera de existencia y de acción del Señor glorificado. Es, escatológica y divina, la del Espíritu. De manera que, desde un punto de vista funcional, el Señor y su Espíritu hacen la misma obra en la dualidad de sus funciones respectivas.

San Pablo, que tiene unas cuarenta fórmulas ternarias, e incluso trinitarias, no precisa, en el plano dogmático, la trinidad de personas en la unidad de sustancia. Si se quiere pensar la cuestión en plano y categorías del dogma trinitario (¡y del dogma cristológico!) habrá que recurrir, 1) a la noción bíblica (san Juan), tan importante, de consustancialidad y de circumincesión; las Personas divinas están la una en la otra[101]; y 2), a la teología de la elevación de la humanidad de Jesús, por su glorificación, a la calidad de Señor y de Hijo de Dios con poder. Algo dijimos de esto con anterioridad.

8. ¿Personalidad del Espíritu? Büchsel consagra una parte de su capítulo XVI a esta cuestión. Para san Pablo, el Espíritu no es una simple fuerza; es Dios mismo en cuanto comunicado, presente y activo en otros. Es Dios como amor activo en nosotros (cf. Rom 5,5). ¿Podemos ir más lejos y reconocer, en esta manifestación y comunicación trinitaria de Dios, indicios en el sentido de una personalidad del Espíritu? El pasaje siguiente, que traducimos de V. Warnach (op. cit., p 185-186), reúne estos indicios dándoles el mayor valor que puede reconocérseles:

> Muchos pasajes orientan el espíritu en el sentido de una personalidad propia del *Pneuma* divino que «escudriña las profundidades de Dios» (1Cor 2,10ss) o es «enviado» a nuestros corazones (Gál 4,6). Entra activamente en la historia de la salvación o en su realización haciéndonos conocer la voluntad salvífica de

100. Ed. Schweizer (Kittel), p. 170, con referencias. Cf. F. Büchsel, op. cit., p. 409 (unidad de dinamismo); M.A. Chevallier, op. cit., p. 95 y 96 (el espíritu del *Kyrios* introduce el *Kyrios* en el corazón del hombre); B. Schneider, *Dominus autem spiritus est*, Roma 1951; L. Cerfeaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, París 1951, p. 216, 221-223 (cf. *Jesucristo en san Pablo*, Desclée, Bilbao 1967) 104; J.R. Villalon, *Sacraments dans l'Esprit...*, París 1977, p. 286ss. No conocemos la obra de J.D.G. Dunn, *2Cor III, 17 «The Lord is the Spirit»*, «Journ. of Theol. Studies», N.S., 21 (1970) 309-320. Para la interpretación patrística y moderna, J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, t. I, París [5]1919, p. 567ss; K. Prümm, *Die katholische Auslegung von 2Kor 3,17 in den letzen vier Jahrzehnten*, «Biblica», 31 (1950) 316-345, 459-482; 32 (1951) 1-24.

101. Cf. san Jerónimo, *Epist.*, 18, 4 (PL 22, 363); san Cirilo de Alejandría (Comm. in Ioan., Lib. IX: PG 74, 261); L. Malevez, en «Nouv. Rev. Théol.», 67 (1945) 403-404; F. Malmberg, *Ein Leib, ein Geist*, Paderborn 1960, p. 150-163.

Dios (1Cor 2,10-14), funda una comunión entre Dios y los hombres, entre los hombres (2Cor 13,13), testimonia a nuestro espíritu que somos hijos de Dios (Rom 8,16), grita en nosotros ¡*Abba*! ¡Padre! (Gál 4,6) e interviene ante Dios en favor nuestro (Rom 8,26ss). Expresiones que no pueden ser entendidas en un sentido puramente simbólico; un sujeto que actúa de esa manera debe de ser una persona autónoma y libre. Este carácter personal aparece claramente señalado en 1Cor 12,11, donde Pablo presenta al Espíritu distribuyendo los dones de la gracia «como él quiere». Concibe también el *Pneuma* divino como una persona cuando habla de su habitación en los fieles (1Cor 3,16; 6,19). Dios está presente en el *Pneuma* como en el Hijo porque él es Dios mismo (1Cor 3,16; cf. 14-25). Como Espíritu «que viene de Dios» (1Cor 2,12), es para nosotros «don» (Rom 5,5), pero no como una cosa, sino como alguien que dona, porque Dios se entrega a sí mismo en el *Pneuma* (1Tes 4,8). Por último, las fórmulas de tríada en las que el *Pneuma* se presenta en igualdad con Dios (*ho Theos* = el Padre) y Cristo (sobre todo 1Cor 12,4-6; 2Cor 13,13) no indican una simple comunidad de acción, sino una igualdad de tres Personas en el ser.

Los Hechos, de san Lucas [102]

Todos los evangelistas ponen de relieve la existencia de una continuidad dinámica entre Cristo y la Iglesia [103]. Es la continuidad del plan de gracia de Dios, consumación de lo que había sido prometido con anterioridad [104]. Esta continuidad aparece particularmente reflejada en la obra de san Lucas. Nos la presenta este autor bajo el signo del Espíritu Santo. El Espíritu que suscitó a Jesús en el seno de María, dará a luz la Iglesia; al igual que condujo a Jesús en su ministerio después de la unción en su bautismo, anima el apostolado «desde Jerusalén hasta los confines de la tierra». El punto central de esta historia es la entrada de los gentiles en la Iglesia, entrada sancionada por el concilio de Jerusalén. Con Cornelio y su familia, con las misiones de san Pablo, los gentiles se convierten en pueblo de Dios, los

102. Además de H.B. Swete (op. cit., p. 63-109) y de la traducción del artículo *Esprit* del ThWbNT de Kittel (p. 142-163), citamos: H. von Baer, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften*, Stuttgart 1926; G.W.H. Lampe, *The Holy Spirit in the writings of Luke*, en *Studies in the Gospels*, Essays in Memory of R.H. Lightfoot, dir. por D.E. Nineham, Oxford 1955, p. 145-200; J.H.E. Hull, *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles*, Londres 1967; J. Borremans, *l'Esprit Saint dans la catéchèse évangelique de Luc*, «Lumen vitae», 25 (1970) 103-122; E. Rasco, *Jesús y el Espíritu, Iglesia e «historia»: Elementos para una lectura de Lucas*, «Gregorianum», 56 (1975) 321-367; G. Haya-Prats, *L'Esprit force de l'Église. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres*, trad. fr. de J.J. Romero y H. Faes («Lectio divina» 81), París 1975 (con abundante bibliografía).

103. Está claro en Mateo, el evangelio eclesiológico, con su final misionero. Para Juan, cf. O. Cullmann, citado infra, p. 86. Para Marcos sin contar 16,15, el sumario de 1,14-15 une misión de la Iglesia y ministerio de Jesús (TOB nota w; J.J.A. Kahmann, en «Bijdragen» 38 [1977] 84-98).

104. El Espíritu = el Prometido: Lc 24,49; Act 1,4; 2,33; Gál 3,14; Ef 1,13. Estos dos últimos textos muestran que se trata de la realización de la promesa hecha a Abraham en cuanto concierne a todas las naciones y les llega por medio de la palabra apostólica. Cf. Col 1,25.

ethne se han transformado en *laos* (15,14). Las *naciones* —realidades terrestres, «carnales»— se han convertido en *pueblo*, realidad que pertenece al orden de la economía de la salvación.

Para los Hechos de los apóstoles, el Espíritu Santo es esencialmente el principio dinámico del testimonio que asegura la expansión de la Iglesia. Por esta razón, irrumpirá en pentecostés. Esa fecha marcará, efectivamente, un comienzo. San Lucas redactó el relato de ese inicio asumiendo una tradición que había interpretado el acontecimiento refiriéndolo a valores vividos en la fiesta judía de pentecostés: fiesta de la recolección cuyas primicias habían sido ofrendadas el día siguiente de la pascua, con lo que ambas fiestas quedaban unidas como fiestas de la donación de la ley. Lo que nos enseña Qumrán, lo que conocemos por las lecturas utilizadas en la liturgia judía de la fiesta, los textos de los *Jubileos* y de Filón: todo ello suministra una base al tema de pentecostés, fiesta de la donación de la ley en el monte Sinaí, y permite establecer relaciones significativas [105]. Las tablas de la ley fueron escritas por el dedo de Dios (Éx 31,18). En adelante, ese dedo será el Espíritu Santo (Lc 11,20).

Así como el nuevo santuario no es otro sino Jesucristo, abierto a todas las naciones, la ley nueva será el Espíritu que da testimonio de Jesús en todos los pueblos. El signo de las lenguas profetiza la catolicidad del testimonio. Los apóstoles (¿todos los discípulos?) hablan la lengua de otros pueblos, anuncian en esas lenguas las maravillas de Dios. Los padres, los exegetas y, sin duda, san Lucas, han visto en este milagro la inversión de la dispersión de Babel (cf. Gén 11,1-9) [106]. No se trata únicamente de un hecho de extensión, de uni-

105. Véase R. Le Déaut, *Pentecôte et tradition juive*, «Spiritus», 7 (1961) 127-144, o en «Assemblées du Seigneur», 51 (1963) 22-38; R. Cabié, *La Pentecôte. L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles* («Bibl. de Liturgie»), Tournai-París 1965; J. Potin, *La fête juive de la Pentecôte*, 2 vols. («Lectio divina» 65), París 1971; K. Hruby, *La fête de la Pentecôte dans la tradition juive*, «Bible et vie chrétienne» 63 (1965) 46-64; G. Haya-Prats, op. cit., p. 185ss y notas p. 280ss; E. Schweizer, en Kittel, p. 154s, escribe: «Mucho antes de Lucas, la idea de la nueva alianza, de renovación del don de la ley para el judaísmo disperso por el mundo, pudo teñir fuertemente el relato de la primera aparición del Espíritu. *Jubileos* y la descripción de Filón de la voz divina en el Sinaí son ciertamente precristianos. Esta voz en el Sinaí provoca en cada alma un cierto estruendo, se transforma en llama y pasa como un *pneuma* a través de una trompeta de manera que próximos y lejanos pueden escucharla y el sonido llega hasta las extremidades de la tierra. Esta interpretación es sumamente probable si Pentecostés era ya antes del 70 el día en que terminaba la pascua que celebraba la salida de Egipto, si es ya el día de la donación de la ley en Dt 4,10; 9,10; 18,16 LXX y si es designado como el «día de la Iglesia».

106. Sobre este tema, tocado por el decreto conciliar *Ad Gentes divinitus*, n.º 4, podríamos añadir todavía algo a las referencias patrísticas indicadas allí. Véanse también las liturgias (la siríaca, el Leoniano). Exégesis: L. Cerfaux, *Le symbolisme attaché au miracle des langues*, «Eph. Théol. Lovan.», 13 (1936) 256-259 (= *Recueil Lucien Cerfaux*, II, p. 183-187); J.G. Davies, *Pentecost and Glossolalia*, «Journal of Theol. Studies», N. S., 13 (1952) 228-231. Si el relato de los

versalización. La peculiaridad del Espíritu consiste en estar en todos —permaneciendo único e idéntico— sin borrar la originalidad de las personas ni de los pueblos, de su talante peculiar, de su cultura; consiste en lograr que cada uno exprese las maravillas de Dios *en su lengua*[107].

Al principio, los cristianos celebraron pentecostés como el final de una pascua de cincuenta días. Se consideraba el misterio pascual como un todo: resurrección, glorificación (ascensión), vida de hijos de Dios comunicada por el Señor mediante el envío de su Espíritu. Pero hacia finales del siglo IV, se comienza a celebrar separadamente cada uno de los momentos de este misterio único[108]. Sin embargo, pentecostés no se convierte en una fiesta (de la persona) del Espíritu Santo[109]. No existe una fiesta de las personas de la Santísima Trinidad. Pentecostés permanece siendo una fiesta pascual. No hay más que un ciclo litúrgico, que es cristológico y pascual. Por la alabanza, se celebra el *misterio cristiano;* es decir, se actualiza por la fe y el sacramento.

Según los Hechos, el papel del Espíritu consiste en actualizar y extender la salvación, lograda en y por Cristo, por medio del testimonio. Siempre se atribuye la salvación *a Cristo.* Se nos comunica «en nombre» de Cristo, es decir, por su virtud[110]; él es quien la realiza. El Espíritu anima a sus discípulos para anunciarla. Guía su testimonio hasta en el detalle de sus planes e itinerarios[111]. «Los Hechos conciben la acción salvífica de Cristo realizándose constantemente en las comunidades. La comunicación del Espíritu a los discípulos no es, pues, una sustitución total de Cristo, sino la transmisión de su misión profética —en el sentido pleno de la palabra—, que consiste en ser portavoz del mensaje de Dios (...) Sintetizando, podríamos decir que Cristo transmite a sus apóstoles la asistencia del Espíritu que él había recibido en el Jordán[112].

Hechos no contiene alusión a Babel, sí tiene una a la teología rabínica de la inteligibilidad universal de la *torah.*

107. Remitimos a H.M. Legrand, *Inverser Babel, mission de l'Église,* «Spiritus» 63 (1970) 323-346.

108. Este sentido de las cosas ha sido la bella conquista del movimiento litúrgico: cf. «Les Questions liturgiques et paroissiales, junio 1925 (Kreps), 1948, p. 60, 1949 n.° 208; especialmente 1958, p. 101-131; D.-R. Pierret, en «Ami du Clergé», 1935, p. 278ss; J. Daniélou, *Bible et Liturgie,* París 1951, p. 249ss. Y. véase nuestro *La Pentecôte,* Chartres 1956, París 1956; R. Rabié, *La Pentecôte,* París 1965. Todo el mundo se refiere a los estudios sabios de O. Casel («Jahrb. f. Liturgiewiss», 14 [1938] 1-17), G. Kretschmar, («Zeitschriftt f. Kirchegesch.», 66 [1954-55] 209-253), etc.

109. Cf. León XIII, enc. *Divinum illud munus* (9.V.1897) en *Colección de encíclicas y documentos pontificios,* Madrid [6]1962, p. 928.

110. Cf. Joel 3,5, citado por Pedro, Act 2,21ss; 4,12 y 29-31; 16,18 (19,13...).

111. Cf. Act 16,6.7 (en el versículo 10 hay una visión); 19,1 y 20,3 en el texto del Codex D; 19,21; 20,22.23; 21,4.11.

112. Haya-Prats, op. cit., p. 52.

El Espíritu interviene en cada uno de los momentos decisivos de la realización del plan salvífico de Dios. Como ha señalado Swete, pentecostés no fue suficiente para dar de un solo golpe a los apóstoles la inteligencia de la universalidad de la llamada a la fe. Fue preciso un tiempo y nuevas intervenciones. Existe toda una historia de las venidas del Espíritu. En consonancia exacta con su plan, san Lucas (cf. 1,8) coloca una especie de pentecostés sucesivos: en Jerusalén (2; 4,25-31), en Samaría (8,14-17), el que pone en marcha la aventura misionera con Cornelio y el acontecimiento de Cesarea (10,44-48; 11,15-17) e incluso el episodio de Éfeso (19,1-6). En cada uno de estos grandes momentos, se da un signo de la intervención del Espíritu: expresar en lenguas una alabanza de Dios y «profetizar» [113].

Jesús había anunciado esta venida del Espíritu como el don de un poder que haría testigos llenos de confianza (la *parresia*) [114], como un bautismo no de agua, sino en el Espíritu Santo (1,5; 11,16). Parece que los doce, y los 120 discípulos mencionados por Lucas, jamás recibieron el bautismo de agua; si acaso, solamente el de Juan [115]. Fueron como sumergidos en el Espíritu que vino sobre ellos. A partir de ese momento, ellos practicaron un bautismo de agua en nombre de Jesús, es decir, en referencia —por la fe— a su pascua salvadora y a su poder de Señor [116]: bautismo acompañado del don del Espíritu.

---

113. Hablar en lenguas: cf. 2,4.11; 10,46; 19,6. Profetizar: 2,17; 11,27; 20,23; 21,4.11.

114. Act 2,29; 4,13.29; 4,31; 14,3. Cf. Haya-Prats, op. cit., p. 102s.

115. Esta cuestión del bautismo de los apóstoles preocupó ya a Tertuliano (*De baptismo*, 12 y 13; «S. Chr.» 35, p. 85-86). Clemente de Alejandría, en un escrito perdido pero del que un fragmento (ed. Stählin, GCS III, p. 196) aparece citado por Juan Mosco, cuenta una historia legendaria (cf. H.A. Echle, *The Baptism of the Apostles. A Fragment of Clement of Alexandria's lost Work «Hypotyposeis» in the Pratum Spirituale of John Moschus*, «Traditio», 3 [1945] 365-368). La suposición de Juan Mosco citando a Clemente de Alejandría (*Prado espiritual*, 176: PG 87/3, 3045) no tiene base alguna. Según él, Jesús habría bautizado a Pedro; éste a Andrés, quien habría bautizado a Santiago y a Juan. Teológicamente, puede pensarse que el contacto de Jesús fue para los apóstoles como su bautismo (de igual manera que para los justos pendientes de redención: O. Rousseau, *La descente aux enfers, fondement sotériologique du baptême chrétien*, «Rech. Sc. rel.», 40 [1952] 273-297). Por el contrario, Pablo fue bautizado: Act 9,18.

116. «En el nombre de», *eis to onoma*, encierra un matiz de finalidad: el bautizado *entra en* la redención del Hijo, la eficacia del Espíritu y la comunión con «Dios»: H. Bietenhard, en Kittel-Friedrich, ThWbNT, t. V, p. 274ss. Son numerosos los textos que hablan del bautismo en el nombre de Jesús: sólo en Act: 2,38; 8,12; 8,16; 8,37, texto occidental; 10,48; 16,15.30.31; 19,5; 22,16. A pesar de la opinión de los exegetas o historiadores que han pensado en la existencia litúrgica de un bautismo «en el nombre de Jesús», H. von Campenhausen ha demostrado que los textos no indican *una fórmula* de bautismo: *Taufen auf den Namen Jesu*, «Vigiliae Christianae», 25 (1971) 1-16; cf. H. de Lubac, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, París ²1970, p. 72ss (tr.

Todos los textos dan prueba del lazo existente entre los dos. Si exceptuamos el caso de Cornelio, donde el Espíritu tiene la iniciativa total, el don del Espíritu sigue al bautismo de agua, sin que el rito bautismal aparezca como el medio (digamos la causa instrumental) inmediata de este don [117]. A veces, otro rito sirve de instrumento, la imposición de las manos de los apóstoles [118]. Podríamos preguntarnos si el don del Espíritu del que se trata en *Hechos* —del que se dice que es el mismo que el de pentecostés (11,17)— es el del Espíritu como principio de santificación interior y personal o del Espíritu como principio de un testimonio dinámico, acompañado de una seguridad que corrobora la experiencia del hablar en lenguas.

La diferencia entre los Hechos y san Pablo, como señala G. Haya-Prats [119], invita o autoriza a plantear la cuestión. He aquí la explicación cuyo resumen toma de P. Gächter: *a)* Los Hechos cuentan la intervención del Espíritu en el desarrollo de la Iglesia hacia el exterior, mientras que Pablo lo considera en cuanto concierne a cada miembro interiormente. *b)* En los Hechos, la acción del Espíritu es constatable, carismática; es una experiencia normal de cualquier cristiano; para Pablo, la acción del Espíritu es objeto de fe al menos tanto como de experiencia, y sabe él que gran parte de los cristianos no tiene esa experiencia. *c)* Según los Hechos, Cristo envía el Espíritu a los discípulos para realizar su obra; según Pablo, el Espíritu realiza en cada cristiano su ser en Cristo.

Es correcto afirmar que Lucas —a diferencia de Pablo— no tiene una teología de los efectos y frutos del Espíritu en la vida del cristiano. Se limita a mostrar el dinamismo de la fe, el crecimiento de la Iglesia. Incluso cuando afirma que Cristo da el Espíritu (2,33), se refiere a la línea de la misión y de la profecía (2,17ss), no a la línea de la vida nueva. El Antiguo Testamento anunciaba las dos (de un lado Joel 3 y de otro Ez 36,26ss; Jer 31,31-34). Lucas se confina al testimonio misionero. Pero ¿puede separarse de tal manera los

---

cast.: *La fe cristiana*, FAX, Madrid 1970); I. Crehan, *Early Christian Baptism and the Creed*, Londres 1950.

117. Cf. 2,38; 8,15-17; 19,5-6. H. von Baer *(Der Heilige Geist in den Lukasschriften* (BWANT, III/3), Stuttgart 1926, p. 180, identifica bautismo de agua y bautismo del Espíritu; H. Mentz, *(Taufe und Kirche*..., Munich 1960, p. 71, n. 139; 75; 93) ve en el bautismo en el Espíritu el bautismo de agua dado sobre la base de la fe en el *kerygma* de Jesucristo; E. Haenchen *(Die Apostelgeschichte*, Gotinga [14]1965, p. 83-84)) ve en el bautismo el medio ordinario para conferir el Espíritu. Pero Haya-Prats, op. cit., p. 132-138, demuestra que, en los Hechos, el Espíritu no aparece como conferido *por medio* del bautismo de agua. Trataremos del bautismo del Espíritu en nuestro libro segundo.

118. Cf. 8,16; 19,5-7.

119. Op. cit., p. 28, 117-129, 206. Cita de Gaechter, p. 241, n. 17. Cf. E. Schweizer, en Kittel, p. 151-152 y É. Trocmé, *Le Saint-Esprit et l'Église d'après le livre des Actes*, en *L'Esprit Saint et l'Église. L'avenir de l'Église et de l'Oecuménisme*, París 1969, p. 19, 27, 44.

impulsos para la misión y la vida «espiritual» de los discípulos? ¿No significa esto hacer que prevalezca el tema textual sobre la realidad? Se ha señalado certeramente que el sumario célebre de Act 2,42 —que resume toda la vida eclesial— y, en este sumario, la *koinonia* (comunión) no son relacionados expresamente con el Espíritu Santo. Es exacto. Pero, desde el punto de vista real, Act 2,42 ¿no describe la vida de la comunidad eclesial *tal como derivaba de pentecostés?* Si la Iglesia fue lanzada al mundo por el acontecimiento del Espíritu Santo, ¿no anima éste tanto su vida externa como interna? ¿No corremos el riesgo de emparejar a san Lucas con una concepción veterotestamentaria del Espíritu, concepción, por consiguiente, parcial? Tal vez se dé alguna proximidad, pero no podemos reducirlo a ella.

Cuando aparece la expresión: el Espíritu Santo, incluso con artículo, a veces repetidos dos veces, ¿es en Lucas la *Persona* del Espíritu Santo? No podemos atribuir a Lucas la profesión expresa del dogma del segundo concilio ecuménico (Constantinopla, 381), pero Lucas sobrepasa el estadio veterotestamentario, donde es «Dios» quien da su Soplo. En diversos momentos, el Espíritu mismo es quien actúa. Podemos hacer nuestra la conclusión de Haya-Prats al final de su § 11, p. 82-90: «El libro de los Hechos permite apreciar un progreso notable hacia la personalización del Espíritu Santo, progreso que sobrepasa la simple personificación literaria. La atribución *constante al Espíritu de una serie bien determinada de intervenciones importantes* en la historia de la salvación parece indicar que es concebido en la práctica como *sujeto de atribución divino y diferente, en alguna manera, de Yahveh,* sin que se plantee, sin embargo, el problema de la distinción.»

Los escritos joánicos [120]

En el cuarto evangelio, Jesús aparece, ante todo, como el que da el Espíritu; después, en los discursos de la última cena, como el que anuncia el envío del Paráclito.

---

120. H.B. Swete, es siempre sumamente útil: *The Holy Spirit in the NT,* 1909, p. 129-168 (Jn) y 267-279 (1Jn y Ap); F. Büchsel, *Der Geist Gottes im NT,* 1926, c. XIX, p. 485-511; E. Schweizer, art. *Esprit* del Kittel, tr. fr. 1971, p. 209-221 (Jn), 228-230 (1Jn), 230-233 (Ap); I de La Potterie, diversos estudios en: *La vida según el Espíritu,* Sígueme, Salamanca 1967; F.M. Braun, *Jean le Théologien,* III. *Sa théologie,* 2 vol., que incluyen los artículos más antiguos, París 1966 y 1972 (espec. II, p. 37-56, 139-169; 180-181); F. Porsch, *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums* («Frankfurter Theologische Studien» 16) Francfort del M. 1974 (bibliografía en la que aparecen unos 700 títulos).

1. *Jesús da el Espíritu*

Pero, ante todo, lo tiene. Jn 3,34 puede traducirse: «Aquel a quien Dios envió habla las palabras de Dios, que le da el Espíritu sin medida», o bien: «... y (él) da el Espíritu sin medida». La primera traducción exalta a Cristo, que es palabra y revelador de Dios, en comparación con los profetas [121]. Estaría en consonancia con el testimonio del Bautista. «He visto al Espíritu que, como una paloma, descendía del cielo y permaneció sobre él» (Jn 1,32). Además, pone coherencia en todo el versículo: que Cristo haya recibido el Espíritu sin medida fundamenta el que pronuncie las palabras de Dios y realice su obra.

Entrevista con Nicodemo: «Quien no nace de agua y de espíritu no puede entrar en el reino de Dios. Lo nacido de la carne, carne es; y lo nacido del espíritu, espíritu es... El viento sopla donde quiere: tu oyes su silbido, pero no sabes de dónde viene ni adónde va. Así le sucede a todo el que nace del espíritu» (3,5-6.8) [122]. El que las palabras *de agua y* no vengan de Jesús cuando se dirige a Nicodemo en el momento que no habrían podido evocar sino el bautismo de Juan, no quita fuerza alguna al texto tal como nos ha sido transmitido: se trata del bautismo *cristiano*. No se nos dice que el bautismo confiere el Espíritu, sino que, con el Espíritu, produce el nacimiento de arriba o «de Dios» (1,13; 1Jn 3,9; 5,1), nacimiento que introduce en el reino de Dios. El Espíritu actúa en la totalidad del proceso que conduce a la fe, la hace confesar, la hace vivir.

Encuentro de Jesús con la samaritana: «Todo el que beba de esta agua nuevamente tendrá sed; pero el que beba del agua que yo le daré, ya no tendrá sed jamás; pues el agua que yo le daré se convertirá, dentro de él, en manantial de agua que brote para vida eterna» (4,13-14). Se trata del Espíritu. Lo dará *Jesús.* Este Espíritu es presentado como el que empuja y anima al fiel hasta la vida eterna, a la manera como el agua que viene de lo alto hace subir a su nivel. Se trata de «agua viva», de una corriente que va de Dios fuente a Dios océano sin orillas. En otro lugar, Jesús dice «el que cree en

121. Quienes tienen el Espíritu sólo en una cierta medida: Strack-Billerbeck, III, p. 132. Sin embargo, la interpretación según la cual es Jesús quien da (a la comunidad) a sus partidarios, es sostenida también por el padre Lagrange. Mantiene una coherencia con la totalidad del evangelio de Juan: cf. 7,38-39; 19,34; 14,26; 15,26; 16,14; 20,22.

122. P. van Imschoot, *Baptême d'eau et baptême d'Esprit,* «Eph. Theol. Lov.», 13 (1936) 653-664; F.M. Braun, *Le baptême d'après le 4e évangile,* «Rev. Thomiste», 48 (1948) 358-368 y op. cit., II, p. 139, 145; J. Guillet, *Baptême et Esprit,* «Lumiere et Vie», 26 (1956) 85-104; I. de La Potterie, «*Naître de l'eau et naître de l'Esprit*». *Le texte baptismal de Jn 3,5,* «Sciences ecclésiast.», 14 (1962) 417-443, reimpreso en op. cit., p. 31-63 (biografía); Porsch, op. cit., p. 83-135.

mí, no tendrá sed jamás» (6,35): Cristo da también la vida (eterna) por la fe en él [123]. En el fondo, como en san Pablo, Cristo y el Espíritu operan la misma obra de la salvación.

En el último día de la fiesta, que era el más solemne, Jesús, puesto de pie, exclamó con voz fuerte: «Quien tenga sed, venga a mí y beba quien cree en mí. Como ha dicho la Escritura: ríos de agua viva correrán de su seno. Esto lo dijo refiriéndose al Espíritu que habían de recibir los que creyeran en él, pues todavía no había Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado todavía (Jn 7,33-39).

Actualmente, se admite casi comúnmente esta puntuación. Los ríos de agua viva manan del seno del Mesías, no del fiel, que es invitado a beber [124]. Se indica la circunstancia: durante esta fiesta de las tiendas, los sacerdotes iban cada mañana a coger agua a la fuente de Siloé y la llevaban al templo al canto del Hallel (Sal 113-118) y del versículo de Isaías: «Sacaréis con gozo de las fuentes de la salvación»; la derramaban en libación sobre el altar de los sacrificios. Era un rito de purificación y también de plegarias para pedir las lluvias del otoño. Pero el simbolismo del agua era, tanto para la Biblia como para los israelitas, de una riqueza múltiple; ante todo, purificación y vida o fecundidad. Pero también la ley, la palabra de Dios y la sabiduría que ellas confieren (Is 55,1ss.10-11); y en unión con el recuerdo del agua de la roca en el desierto del éxodo, el anuncio escatológico de un nuevo milagro (Isaías) o de una fecundidad que sale del templo bajo la forma de agua viva de una fuente. El pueblo de Dios había vivido o debería vivir de esta agua. Jesús se aplica la promesa a sí mismo. En el evangelio de Juan, será el templo (2,21) del que Ezequiel vio salir las aguas vivificantes (47,1-12; cf. Ap 21,22; 22,1 [125]. Tenemos, pues, una segunda imagen del Espíritu. Era el vien-

---

123. Jn 3,36; 5,21.40; 6,33.35; 10,10; 20,31.

124. Swete, p. 142ss mantiene aún la puntuación antigua. Pero véase Braun, II, p. 50-56; Porsch, p. 53-81; H. Rahner, *Flumina de ventre Jesu. Die patristische Auslegung von John VII 37-39*, «Biblica», 22 (1941) 269-302, 307-403; J.E. Ménard, *L'interprétation patristique de Jean VII, 38*, «Rev. de L'Univ. d'Ottawa», Sección especial, 25 (1955) 5*-25* (Orígenes lo entiende de Cristo con referencias a la roca del desierto, pero comienza a aplicarlo al cristiano); J. Daniélou, *Le symbolisme de l'eau vive*, «Rech. sc. rel.», 32 (1958) 335-346; M.E. Boismard, *De son ventre couleront des fleuves d'eau vive*, «Rev. Bibl.», 65 (1958) 523-546; P. Grelot, mismo título y revista, 66 (1959) 369-374; A. Feuillet, *Les fleuves d'eau vive de Jn VII, 38*, en: *Parole de Dieu et sacerdoce*, edición ofrecida a Mgr. Weber, Tournai-París 1962, p. 107-120; P. Grelot, *Jean VII, 38: Eau du Rocher ou Source du Temple* «Rev. Bibl.», 70 (1963) 43-51.

125. Milagro del nuevo éxodo: Is 35,6ss; 41,13-20; 43,20. El agua de la roca del éxodo: Éx 17,1-7; Núm 20,1-13; Sal 78,16-20; 114,8; Is 48,21-22. Fuente fecundante que mana del templo: Ez 47,1.8-12; Zac 13,1; 14,8-9; Joel 4,18; Sal 46,5. Cf. J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de J. C.*, París 1935, t. I., p. 432; A. Jaubert, *Approches de l'Évangile de Jean*, París 1976, p. 80, 140-146; Nuestro *Le mystère du Temple* («Lectio divina» 22), París 1958, p. 95-97. En las

to, el soplo; es agua. Véase ya Is 44,3ss; Ez 47,1-12 en la línea joánica, Ap 22,1.17. En Oriente se comprende el extraordinario valor que tiene el agua para permitir que los granos produzcan la vida. Ella apaga la sed; ella purifica (¡bautismo!).

¿Qué podían comprender los oyentes de Jesús al escuchar el llamamiento que les hacía? Es cierto que el simbolismo del agua era empleado a veces para referirse al Espíritu [126], pero tal aplicación no era corriente ni estaba siempre presente a las inteligencias. Jesús se autopresentó como la realización de todas estas imágenes. Juan fue quien comprendió y nos dice: «Designaba de esta manera al Espíritu...» Se han presentado diversas propuestas a la hora de precisar el pasaje o pasajes de la Escritura a los que se refería Jesús. Es probable que se trate de varios pasajes de sentido o contenido similares: el de la roca, el del templo y también los de la *torah* como fuente de vida. En adelante, Jesús es la realización perfecta de todo lo significado en esas imágenes.

Juan añade: «No había aún Espíritu porque Jesús no había sido glorificado.» Es claro que no se afirma aquí la no existencia del Espíritu Santo. El cuarto evangelio da testimonio de que no sólo Jesús, sino también los discípulos tenían el Espíritu [127]. Podemos citar otros ejemplos en los que se pone claramente de manifiesto que no es obligado tomar una fórmula de este sentido atribuyéndole significación exclusiva y negativa [128]. La afirmación corresponde a lo que san Lucas o san Pablo profesan: la donación del Espíritu propio de los tiempos mesiánicos fue realizada por Jesús glorificado, elevado a su condición de *Señor*. Es cierto que san Juan habla de una cierta gloria de Jesús, perceptible a sus discípulos, en los signos que realizaba [129]. Pero el mismo autor atribuye insistentemente su glorificación a la pascua, más concretamente a su pasión [130]. Efectivamente, la gloria de Jesús no es la gloria mundanal que se obtiene del aprecio de los hombres cuando se logra el éxito según los criterios en vigor en el mundo. Es la gloria que tiene del Padre como Hijo único (1,14), obedeciéndole y realizando lo que él ha programado [131]. Ha programado la cruz, pero

---

lecturas sinagogales de la fiesta de los tabernáculos se encontraban Is 43,20 y 44,3; Jer 2,13; Zac 14,8; Dt 7,11-15 (Braun, p. 52).

126. Swete, p. 144, n. 2 (textos talmúdicos); Strack-Billerbeck II, p. 434; Porsch, p. 63-65.

127. Cf. 6,63; 14,17. Antes de la glorificación de Jesús encontramos una mezcla de fe y de debilidad de la fe o de inteligencia: Porsch, p. 67.

128. Büchsel, p. 495, n.º 4, cita en este sentido unos textos en los que una negación es compensada inmediatamente por una afirmación: Jn 8,15-16; 3,32-33; 5,31; 6,51.63. Podríamos añadir 16,12 comparado con 15,15.

129. Cf. Jn 2,11; 12,4.40; 18,28; cf. 1,14.

130. Cf. Jn 12,23.27-28; 13,31-32; 17,1. Cf. 3,14; 12,32.

131. Jn 5,36.41.44; 7,13; 8,50.54; 12,43. Véase Michel Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, Londres 1949.

a ésta sigue la resurrección y la glorificación. En el momento de entrar en su pasión, Jesús dice: «Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre, y Dios en él; ... Dios lo glorificará en sí mismo, y lo glorificará en seguida» (13,31-32). Y posteriormente: «Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo... Y ahora glorifícame tú, Padre, junto a ti mismo, con la gloria que yo tenía junto a ti antes que el mundo existiera» (17,1.5). La glorificación que condiciona el envío del Espíritu por Jesús consiste en que su gloria celeste o divina de Hijo sea comunicada *a su humanidad* ofrecida e inmolada. Juan la ve en el Apocalipsis bajo la forma de cordero de pie e inmolado (5,6); comparte el trono con Dios y de este trono brota un río de agua viva (22,1). Entonces «el que tenga sed venga. El que quiera, tome gratuitamente del agua de la vida» (22,17; cf. 21,6).

Es la consumación en la Jerusalén celestial. Pero, ¿entre la cruz y la gloria? En el evangelio de Juan se señala de cuatro maneras la donación del Espíritu por Jesús:

a) La expresión absolutamente singular que emplea Juan para decir que Jesús muere: no, como Mateo (27,50) «exhaló el espíritu *(apheken to pneuma)*», ni como Marcos (15,37) y Lucas (23,46), «expiró *(exepneusen)*», términos triviales y sin intención doctrinal. Juan dice: «Inclinó la cabeza y entregó el espíritu *(klinas ten kephalen paredoken to pneuma:* 19,30)». Jesús «expira» sobre María y Juan, que son como la Iglesia a los pies de su cruz; trasmite su espíritu. Por supuesto, no podemos afirmar que se trate del Espíritu Santo cuya donación situará Juan en el día de la pascua (20,22), pero, al nivel de los símbolos en los que Juan sabe poner tanta intensidad de significación, es una expresión de lazo estrecho entre el don del Espíritu y Jesús inmolado; es una traducción de lo que se dijo en 7,39 y 16,5-7. Muchos padres lo comprendieron así [132]. La exégesis puede estar de acuerdo [133]. Nos encontraremos aquí con otra nueva expresión de doble sentido, característica predilecta de Juan: Jesús entrega su último soplo y, por su muerte voluntariamente aceptada, entrega el Espíritu a sus discípulos.

b) El golpe de lanza sobre el costado de Jesús que acababa de entregar su último soplo: «y al instante salió sangre y agua» (19,34). El padre F.M. Braun sostiene que el agua es aquí el símbolo del Espíritu y que Juan ve aquí la realización del anuncio hecho en 7,38-39 [134]. Pero los términos empleados no parecen corresponder entre sí. En

---

132. Cf. Ireneo, *Adv. Haer.*, IV, 31,2 (PG 7, 1069-1070); V, 1,1 (1121). San Cesareo de Arlés *(Sermo,* 40,4; PL 39, 1825) y san Gregorio *(Moralia,* XXXV, 8, 18: PL 76, 759) comparan a Cristo que vivifica la Iglesia en la cruz por los siete dones del Espíritu, inclinándose sobre ella al hacerlo sobre la niña muerta e insuflándole siete veces su aliento.

133. Cf. Porsch, *Pneuma und Wort*, p. 327ss.

134. *L'eau et l'Esprit*, «Rev. thomiste» 49 (1949) 5-30; *Jean le théologien*, III/2, p. 167ss.

Jn 19,34 se habla de «costado, *pleura*», no de «su seno (vientre), *koilia*»; tampoco se habla de «*ríos* de agua *viva*». Pero sobre todo el paralelo de 1Jn 5,6-8, que tocaremos más tarde, encaja mal pues el Espíritu aparece expresamente junto al agua: parece pues que en Jn 19,34 el agua no significa Espíritu. Con todo, no podemos negar que el relato tenga un sentido importante y profundo, habida cuenta de la solemnidad con que Juan o su discípulo presentan su testimonio. Esto da una gran credibilidad a la tradición, constante desde Tertuliano, que ve en el agua y la sangre, salidos del costado de Cristo dormido en la muerte, un símbolo del nacimiento de la Iglesia sacada del nuevo Adán como Eva había sido extraída del costado de Adán dormido, cf. Gén 2,33, lo que encierra una afirmación de la unidad de la humanidad, que se realiza en la dualidad del hombre y de la mujer, por consiguiente en Cristo y en la Iglesia; pero ésta es sacada de Cristo, concretamente de su pasión. Con todo, tendremos que mantener la precisión, exegéticamente más satisfactoria, que dan a menudo los padres y los escolásticos: que el agua y la sangre significan los dos sacramentos mayores, bautismo y eucaristía, con los que se construye la Iglesia [135].

c) La promesa de otro Paráclito. Este dato es propio y exclusivo del evangelio de Juan. Y reviste una importancia incomparable. A él consagraremos el apartado siguiente.

d) El don pascual del Espíritu a los once (Tomás estaba ausente). Jesús les dice:

> «Paz a vosotros. Como el Padre me ha enviado, así también os envío yo». Y dicho esto, sopló y les dijo: «Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedarán perdonados; a quienes se los retengáis, les quedarán retenidos» (20,21-23).

Se ha hablado de «pentecostés joánico», pero éste no es equivalente exacto del pentecostés de los Hechos [136]. Jesús no ha sido aún «glorificado» plenamente, no ha «subido todavía al Padre» (cf. v. 17). Después de resucitar, permanece aún por algún tiempo con sus discípulos allí donde ellos están, mientras que debe llevarlos a donde él estará y retornar a ellos, pero enviándoles el Espíritu de junto al Pa-

---

135. Personalmente hemos recogido más de cien testimonios sobre los simbolismos de la Iglesia o de los sacramentos. Véase S. Tromp, *De nativitate Ecclesiae ex corde Iesu in cruce*, «Gregorianum» 13 (1932) 489-527; J. Daniélou, *Sacramentum Futuri*, París 1950, p. 37ss y 172; H. Barré, en: «Bull. de la Soc. Frse. d'Études mariales», 13 (1955) 61-97; E. Guldan, *Eva-Maria*, Colonia-Graz 1966, p. 33ss, 46ss, 75, 173ss. Para el Oriente (especialmente la liturgia) J. Ledit, *La plaie du côté*, Inst. or., Roma 1970.

136. Cf. Swete, p. 165-168; Porsch, p. 341-378. *La Pentecôte johannique (Jean XX, 19-23; Act II)* es el título de un libro de Cassien Besobrasoff, Valence 1939.

dre (15,26)[137]. Jesús comunica el Espíritu Santo, pero no exactamente el Paráclito, tal como lo prometió en Jn 14 y 16. El Espíritu no es dado personalmente (no lleva el artículo *«to» Pneuma);* es conferido como una fuerza que responde a la misión comunicada[138]. Ciertamente, esta misión es sobrehumana; es la continuación de la de Cristo mismo, enviado por el Padre: 17,18; 13,20. Debe realizarse aquí abajo, en la Iglesia, después de la ascensión, una Iglesia en la que —lo vemos en la primera carta de Juan[139]— existirá siempre el pecado. Jesús obró y continúa obrando la purificación y remisión de los pecados[140]. Comunica a sus apóstoles su soplo de víctima de propiciación, como energía operante en la Iglesia para el perdón de los pecados. Es como un comienzo de este don prometido, como aquel de otro Paráclito, cuya promesa y amplia misión exponemos a continuación.

2. *El Paráclito prometido*

Jesús dice expresamente que se trata del Espíritu. Llega, incluso, a calificarlo como «Espíritu de verdad» (Jn 14,17; 15,26; 16,13). Retenemos la transposición simple del término griego *«Parakletos* - Paráclito», como lo hicieron san Jerónimo y los judíos mismos: *prqlty,* porque no existe otro término que traduzca adecuadamente todos los valores de la palabra griega: defensor, ayuda, consolador (Lutero tradujo *Tröster; comforter* dicen en iglés Swete y J.G. Davies), auxiliador, abogado, procurador, consejero, mediador, el que exhorta y lanza los llamamientos apremiantes... Todos estos valores están presentes en *Parakletos*[141]. Salvo en una ocasión, el término es propio de los escritos joánicos (cinco veces).

137. Véase Jn 14,3 (con el comentario de M. Ramsey, op. cit. en n. 131, p. 73, 23, 26, 28.

138. Cf. Swete, p. 166; Porsch, p. 343.

139. Cf. 1,8-10; 2,1ss y 12; 5,16; Porsch, p. 361ss.

140. Jn 1,29; 1Jn 1,7.9; 2,1-2; 3,5; 4,10.

141. Sobre la palabra: J. Behm, en ThWbNT de Kittel - Friedrich, t. V, p. 798-812 (1953); J.G. Davies, *The Primary Meaning of parakletos,* «Journal of Theol. Studies», N. S., 4 (1953) 35-38; F. Porsch, *Pneuma und Wort... Johannesevangelium,* Francfort 1974, p. 227ss; D. Betz hace derivar la palabra de *parakalein* y da a la expresión un origen judío con el sentido de dar testimonio ante un tribunal *(Der Paraklet...),* Leyden - Colonia 1963; cf. H.M. Dion, *L'origine du titre de «Paraclet»: à propos d'un livre récent,* «Sciences ecclesiastiques», 17 (1965) 143-149. Pero C.K. Barrett relaciona la palabra con *paraklesis,* exhortación *(The Holy Spirit in the Fourth Gospel,* «Journal of Theol. St.», N. S., 1 [1950] 1-15). Para la exégesis de los textos joánicos, Porsch, op. cit., p. 215-324; Swete, op. cit., p. 148-164; F. Mussner, *Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition,* «Biblische Zeitsch.», 5 (1961) 56-70; I. de La Potterie, op. cit., p. 85-105 de la ed. francesa de 1965; R.E. Brown, *The Paraclete in the Fourth Gospel,* «New Testament Studies», 13 (1967) 113-132; G. Bornkamm, *Der Paraklet im*

Los discursos de despedida (Jn 14-16 + 17) incluyen cinco pasajes en los que se trata del Paráclito-Espíritu Santo: 14,16-17 (promesa de «otro Paráclito» que estará, que está ya, con los discípulos y en ellos); 14,26 (enseñará y recordará); 15,26-27 (dará testimonio en favor de Jesús); 16,7-11 (probará la culpabilidad del mundo); 16,13-15 (llevará a los discípulos a la plenitud de la verdad). Es totalmente necesario releer estos pasajes. Puesto que nos es imposible hacer una exégesis detallada aquí, traduciremos el cuadro, un tanto seco, pero sumamente instructivo, que presenta F. Porsch en p. 237ss. Eventualmente, añadiremos algunas explicaciones:

LA RELACIÓN DEL PARÁCLITO

a) *con el Padre*

Lo dará él (previa petición de Jesús); 14,16.
Lo enviará (en nombre de Jesús): 14,26; cf. Lc 24,49, «en el nombre de (Jesús)» significa su valor y su significación de salvación (Porsch, p. 90,47,256) y también que el Hijo, en cuanto tal, tiene una parte activa en el envío del Espíritu, en asociación íntima con el Padre (de la Potterie, p. 90-91);
El Espíritu sale («procede») del Padre: 15,26.
El Espíritu tomará (recibirá) de lo que es de Cristo, pero que es, igualmente, del Padre: 16,14s.

b) *con el Hijo*

Respecto de Jesús, el Espíritu es el otro Paráclito: 14,16.
Será dado gracias a la petición de Jesús: 14,16.
Será enviado «en su nombre»: 14,26.
Enseñará a los discípulos y les recordará todo lo que él les ha dicho: 14,26.
Dará testimonio acerca de Jesús: 15,26.
Glorificará a Jesús porque tomará (recibirá) de lo que es de él: 16,14, y lo comunicará a los discípulos.
Revelará (dirá) lo que escuche (de Jesús): 16,13.
Jesús glorificado lo enviará: 15,26; 16,7.
Para que venga el Espíritu es preciso que parta Jesús: 16,7.

c) *con los discípulos*

Le conocen porque permanece junto a ellos: 14,17.
Estará siempre con ellos: 14,16*a*.
Estará en ellos: 14,17.
Les enseñará y recordará todo lo que Jesús les ha dicho: 14,26.
Les será dado: 14,16.
Les será enviado: 15,26; 16,7.

Johannes Evangelium, en: *Geschichte und Glaube*, parte primera, *Gesammelte Aufsätze. III*, Munich 1968, p. 68-89; G. Johnston, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, Cambridge 1970 (recensión de E. Malatesta en «Biblica», 54 [1973] 539-550).

Vendrá a ellos: 16,7.13.
Les guiará hasta la verdad plena: 16,13.
Les comunicará (desvelará) todo lo que debe suceder: 16,13, o también todo lo que recibirá de Jesús.

d) *con el mundo*

El mundo no le ve ni le conoce; por eso no puede recibirle: 14,17.
Convencerá al mundo en materia de pecado, de justicia y de juicio: 16,8 [142].

NATURALEZA, PROPIEDADES Y ACCIÓN DEL PARÁCLITO

a) *Sus relaciones con el Pneuma* (el Espíritu): es el Espíritu de la verdad, es el Espíritu Santo.

b) *Es el sujeto de las acciones siguientes:*

Mora con los discípulos: 14,17; estará en ellos: 14,17.
Viene: 16,7s; 16,13.
Recibe de lo que es de Jesús: 16,14s.
Procede del Padre: 15,26.
Oye: 16,13.
Enseña: 14,26.
Recuerda: 14,26.
Comunica (hace conocer): 16,13ss.
Habla (revela): 16,13.
Glorifica (a Jesús): 16,14.
Guía hasta la verdad plena: 16,13.
Da testimonio: 15,26.
Convence de pecado: 16,8.

c) *Es el objeto de las acciones siguientes:*

Es dado: 14,16.
Es enviado: 14,26; 15,26; 16,7.
No es visto ni conocido: 14,17.
No es recibido: 14,17.

RELACIONES ESTRECHAS DEL PARÁCLITO CON JESÚS. ACTIVIDADES PARALELAS

Los enunciados de estas relaciones van más lejos que los concernientes a las relaciones con el Padre. El Paráclito debe verse, ante todo, en su relación con

142. Véase Th. Preiss, *La justification dans la pensée johannique*, en *Hommage et Reconnaissance* (Recueil... Karl Barth), Neuchâtel - París 1946, p. 100-118; M.F. Berrouard, *Le Paraclet défenseur du Christ devant la conscience du croyant (Jo XVI, 8-11)*, «Rev. Sciences philos. théol.», 33 (1949) 361-389; Porsch, p. 275-289. Se trata de un proceso de Jesús que continúa en la historia; el Espíritu convencerá al mundo de que ha pecado y peca rechazando y condenando a Jesús. Dios, resucitándolo y glorificándolo, ha declarado que la causa de Jesús era justa, finalmente que el mundo incrédulo y el demonio que le inspira están ya juzgados y condenados como culpables.

Jesús. El cuadro siguiente muestra cuán estrecha es dicha relación (léase también, a este respecto, G. Bornkamm, citado supra, n. 141).

Paráclito	*Jesús*
dado por el Padre: 14,16	3,16
está con, junto a, en los discípulos: 14,16s.	3,22; 13,33; 14,20; 14,26
el mundo no le recibe: 14,17	1,11; 5,53 (12,48)
el mundo no le conoce; sólo los creyentes: 14,17	14,19; 16,16s.
enviado por el Padre: 14,26	véanse los capítulos 5, 7, 8, 12
enseña: 14,26	7,14s; 8,20; 18,37
viene (del Padre al mundo): 15,26; 16,13,7	5,43; 16,28; 18,37
da testimonio: 15,26	5,31s; 8,13s; 7,7
convence al mundo: 16,8	(3,19s; 9,41; 15,22)
no habla por cuenta propia; dice sólo lo que ha escuchado: 16,13	7,17; 8,26.28.38; 12,49ss; 14,10 [143]
glorifica (a Jesús): 16,14	cf. 12,28; 17,1.4
desvela (comunica): 16,13s.	4,25 (16,25)
guía a la verdad plena: es el Espíritu de la verdad: 16,13	cf. 1,17; 5,33; 18,37; 14,6

Que el Espíritu sea sujeto de actos, que sea, juntamente con Jesús, «otro Paráclito» (14,16), que el texto hable en masculino, incluso después de la palabra *pneuma*, que es del género neutro [143], todo esto atribuye caracteres personales al Espíritu [144]. Pero tal vez sea imposible extraer precisiones de dogmática trinitaria de los escritos joánicos. Se dice que el Espíritu procede del Padre, *ekporeuetai*, pero *para tou patros*, de junto al Padre, no *ek* (15,26). Se dice, por otra parte, «recibirá de lo mío», *ek tou emou lepsetai*», porque «todo lo que tiene el Padre es mío» (16,14-15). Pero el contexto es el de una comunicación de la verdad, no de la existencia eterna anterior a la economía

143. *Ekeinos:* 14,26; 15,26; 16,8.13.

144. Subestimados por algunos autores, por ejemplo, G. Johnston, citado anteriormente, n. 141. Véase, por el contrario, además de Malatesta (ibid.), J. Goitia, *La noción dinámica del pneuma en los libros sagrados*, «Estudios Bíblicos», 16 (1957) 115-59; R.E. Brown, *El Evangelio según Juan*, Cristiandad, Madrid 1980.

de salvación[145]. Indudablemente, el Padre es el origen absoluto y primero tanto del Espíritu como del Verbo. En cuanto a las relaciones del Paráclito con Cristo, son de lo más íntimas en el orden de la economía salvífica. La revelación del Padre, fuente de la fe verdadera y del amor, deberá ser vivida por los discípulos en el entorno de un mundo hostil, en la fidelidad a esa revelación. Es la función del Espíritu Paráclito, Espíritu de verdad. Tras la marcha de Jesús, aquél continúa la obra de éste: acoger por la fe al enviado y al revelador del Padre, guardar sus palabras y sus (su) mandamiento. Él hace que realicemos la nueva relación que Jesús mantiene con los suyos después de habernos retirado su presencia sensible: en el bautismo de agua, en la consumación de la carne y de la sangre, en la guarda y penetración viva de las palabras de Jesús. Los estudios tan exhaustivos del padre de La Potterie muestran claramente que la misión del Espíritu está relacionada con la fe, que constituye la sustancia viva de nuestra relación con Jesús. El libro detallado y preciso de F. Porsch hace patente una relación constante del Espíritu-Paráclito con la palabra de Jesús. Y esto tanto en la vida de los discípulos como en el interior del combate en el que se hallan enzarzados. El Espíritu no inventa nada, no introduce otra economía distinta; vivifica la carne y las palabras *de Jesús* (6,63); hace recordar las palabras de Jesús y penetrar toda la verdad contenida en ellas: «No hablará por cuenta propia, sino que hallará todo lo que oye (...). Él me glorificará», dice Jesús. Como ha dicho con atino Swete (p. 162), «Jesús es el camino *(he odos)*, el Espíritu es el guía *(ho hodegos)* que hace avanzar por este camino».

3. *El Espíritu en los discípulos y en el tiempo de la Iglesia*

San Juan y sus discípulos pertenecen a una Iglesia en la que actúa el Espíritu. Tal vez estén en Siria; viven y escriben en una Iglesia que ha conocido la acción de Pablo y la historia que narran los Hechos. Entre ellos, el Espíritu suscita en los fieles el sentimiento de una comunión en virtud de la cual —por la fe y el amor— están en Dios y Dios está en ellos: 1Jn 4,13: «En esto conocemos que permanecemos en él y él en nosotros: en que nos ha dado el Espíritu». Cf. 3,24; Jn 14. La acción del Espíritu consiste, en primer lugar, en hacer creer que el Hijo fue enviado en nuestra carne; en hacer que le conozcamos, que le confesemos. Y esto supone amarle como él amó (1Jn 4,14ss; 3,23).

Para ello, el Espíritu une su testimonio al que Jesús, enviado del Padre en nuestra carne, dio y que es actualizado en la Iglesia por el bautismo y la eucaristía:

145. Cf. Porsch, p. 273, 300ss.

Éste es el que viene por agua y sangre: Jesucristo; no en el agua solamente, sino en el agua y en la sangre. Y el Espíritu es el que da testimonio, porque el Espíritu es la verdad. Pues tres son los que testifican: el Espíritu y el agua y la sangre (1Jn 5,6-8).

Tal vez podemos admitir en este texto la intención de oponerse a Cerinto que disociaba el Cristo del bautismo y el Cristo de la pasión; o tal vez se trataba de oponerse al docetismo, al afirmar los elementos de los que se hace una persona en el seno materno, agua y sangre [146]. Con todo, si tomamos el texto en su totalidad y en su coherencia con el conjunto del testimonio joánico, debemos ver aquí la venida de Jesús en el agua por su bautismo, su venida por la sangre en su pasión y el Espíritu que nos fue dado en virtud de ambas venidas. Pero Juan no piensa únicamente en el hecho histórico, sucedido una sola vez, del bautismo y de la muerte sacrificial *de Jesús*. De acuerdo con la intención de su evangelio, puesta al descubierto por O. Cullmann [147], ve los gestos de Jesús como inauguración e institución de lo que se realiza en la Iglesia bajo forma sacramental. Así, el Espíritu actúa en el oyente del testimonio para suscitar la fe en él, después en o con los sacramentos (por el bautismo, Jn 3,5; por la eucaristía 6,27.63), de igual manera que actúa en la palabra, a la que Juan presenta unido constantemente (6,63) y en el culto que los verdaderos adoradores tributan a Dios (4, 23-24) [148].

El tiempo de la Iglesia es esencialmente el de la misión, del testimonio y del *kerygma*. Es digno de ser tenido en cuenta que *todos* los evangelios terminan con el envío de los apóstoles a la misión, con la donación —en Lc y Jn— de una donación del Espíritu Santo [149]. En Jn, el Espíritu es esencialmente Espíritu de verdad y, como tal, da testimonio de Cristo conjuntamente con los apóstoles [150]. Se

---

146. Esta última interpretación fue propuesta por G. Richter, *Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu*, «Münchener Theolog. Zeitschr.», 21 (1970) 1-21. Para Cerinto y la gnosis, F.M. Braun, op. cit., t. I, p. 169; t. II, p. 148.

147. O. Cullmann, *Le milieu johannique. Étude sur l'origine de l'évangile de Jean*, Neuchâtel - París 1976. Cf. Braun, op. cit., II, p. 148-149, 150-154; R. Brêchet, *Du Christ à l'Église. Le dynamisme de l'Église dans l'évangile selon S. Jean*, «Divus Thomas», 56 (1953) 67-98; A. Feuillet, *Le temps de l'Église d'après le IV^{e} évangile et l'Apocalypse*, «La Maison-Dieu», 65 (1961/1) 60-79.

148. I. de La Potterie, estudio citado infra, n. 152, insiste en el hecho de que en Jn 5,8 el Espíritu es colocado *antes* del agua y la sangre; suscita la fe, la unción de la fe que se alimenta en los sacramentos del bautismo y de la eucaristía; referencia, para esta exégesis, en W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, Tubinga 1957, p. 147-182, 2.º excursus: *Geist, Wasser und Blut*. A. Jaubert, op. cit. (n. 125), p. 147-154, expone los diversos sentidos posibles y subraya el valor del sentido sacramental, mencionando con interés la costumbre siríaca de una unción (Espíritu) antes del bautismo y de la eucaristía, sacramentos de la entrada en la Iglesia.

149. Mt 28,15; Mc 16,15; Lc 24,47ss; Act 1,8; Jn 17,18; 20,20.

150. Jn 15,26-27; Act 5,32. El testimonio del Espíritu va unido al de los

trata de todos los discípulos que existirán a lo largo del tiempo de la Iglesia. El Espíritu los guía en el conocimiento de la verdad plena; incluso les anuncia o comunica lo que vendrá: 16,13. Mientras los discípulos acompañaban a Jesús, le veían y escuchaban, su fe iba unida a la falta de ella, sobre todo a la falta de inteligencia. El Espíritu hará que se presenten en primer plano de sus recuerdos las enseñanzas de Jesús y madurará en ellos un testimonio que no será simplemente una repetición de los hechos en su materialidad, sino inteligencia y comunicación de su sentido [151]. Juan reconoce no haber entendido hasta después de la marcha de Jesús. Solamente entonces vio con claridad el sentido de sus gestos y entendió el contenido de sus palabras (cf. 2,22; 12,16; 14,26). Todo su evangelio ilustra esta profundización posterior a la pascua. «Lo que debe suceder» significa sencillamente que el recuerdo de lo que Jesús *dijo* se cumple en lo inédito de la historia, en respuestas nuevas. El Espíritu lleva hacia delante la realización del misterio cristiano en la historia de los hombres. Esto cuadra perfectamente la naturaleza del testimonio según las Escrituras. Como ha demostrado R. Asting, existe un valor *vorwärtsgerichtet,* orientado hacia adelante.

Todos los creyentes son interpelados. Les escribe Juan: «Tenéis unción recibida del Santo y todos tenéis conocimiento (...) En cuanto a vosotros, la unción que recibisteis de él permanece en vosotros, y no necesitáis que nadie os enseñe; sino que tal como su unción os enseña todas las cosas —y es verdad y no mentira—, tal como os enseñó, permaneced en él» (1Jn 2,20.27). Del contexto se desprende que esta «unción» se recibe de Cristo y consiste en la palabra de Jesús asimilada en la fe bajo la acción del Espíritu [152]. En el Apocalipsis,

testigos de la vida de Jesús y de su resurrección: Act 1,8.21-22; 2,32; 3,15; 4,13; 10,39.41; 13,31.

151. Sobre esta naturaleza del testimonio, véase G. Marcel, *Le témoignage comme localisation de l'existentiel,* «Nouv. Rev. théol.», marzo 1946, p. 182-191; J. Guitton, *La pensée moderne et le catholicisme,* VI: *Le problème de Jésus et les fondements du témoignage chrétien,* Aix-en-Pr. 1948, p. 153-164 y 174ss; id., *Jésus,* París 1956, p. 193-217 (tr. cast. en Fax, Madrid 1965). Para la exégesis, véase: R. Asting, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum. Dargestellt an den Begriffen «Wort Gottes», «Evangelium» und «Zeugnis»,* Stuttgart 1939, p. 666-698; I. de la Potterie, *La notion de témoignage dans s. Jean,* en *Sacra Pagina,* dir. por J. Coppens y otros, Gembloux-París 1959, t. II, p. 193-208; A.M. Kothgesser, *Die Lehr-, Erinnerungs-, Bezeugungs-, u. Einführungsfunktion des johanneischen Geist-Parakleten gegenüber der Christusoffenbarung,* «Salesianum», 33 (1971) 557-598; 34 (1972) 3-51; H. Schlier, *Der Hl. Geist als Interpret nach dem Johannesevangelium,* «Intern. kath. Zeitsch. Communio», 2 (1973) 97-103; F. Porsch, *Pneuma und Wort,* p. 67, 262ss, 289ss, y para «las cosas por venir», p. 298. Véase finalmente F. Mussner, *Le langage de Jean et le Jésus de l'histoire,* DDB, 1969, 89-100. La monografía de J. Beutler (*Martyria, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes,* Francfort 1972), ampliamente lexicográfica, supera nuestros planteamientos por su tecnicismo.

152. Cf. I. de La Potterie, *L'onction du chrétien par la foi,* «Biblica», 40

el testimonio de Jesús es calificado como «espíritu de la profecía» (19,10)[153]. Los profetas ocupan en él un lugar destacado[154], mientras que no encontramos mención alguna, en los escritos de Juan, de los «carismas» y de los «dones espirituales» que hemos visto abundar en Corinto. Se trata de mantener «el testimonio de Jesús» a través de las tribulaciones (5,10; 12,11.17; 17,6; 19,10; 20,4) y de resistir a los «falsos profetas» que sirven a la ambición idolátrica de la Bestia (13; 16,13; 19,20; 20,10). El Espíritu no se revela a sí mismo, sino que aparece totalmente relacionado con Jesús. Comunicado por éste, interviene en las Iglesias —en la Iglesia—, para advertirlas, para reunirlas en la verdad[155]. Constituye en ellas una inspiración incesante de Jesús, una aspiración hacia el Señor Jesús: «El Espíritu y la Esposa dicen: ¡Ven!» (22,17). Y esto, en medio de una situación de tribulación y de lucha. De esta manera, se realiza el combate de la fe que responde a lo que dicen el evangelio y la primera carta de Juan[156].

El evangelio de Juan presenta una coherencia de rigor notable. Lo que dice del Espíritu apunta por completo al testimonio dado en favor de Jesús y éste está totalmente volcado hacia el Padre. El pasaje que mejor resume su misterio es la meditación que el evangelista añadió al testimonio del Bautista:

> El que viene de lo alto está por encima de todos. El que es de la tierra, terreno es y como terreno habla. El que viene del cielo está por encima de todos; da testimonio de lo que ha visto y oído, pero nadie quiere aceptar su testimonio. El que acepta su testimonio, certifica que Dios es veraz. Porque aquel a quien Dios envió habla las palabras de Dios; pues no da el Espíritu con medida... El que cree en el Hijo tiene vida eterna (Jn 3,31-36).

Jesús viene del cielo, de la eternidad. En el momento de su bautismo, Juan testifica «era primero que yo... Y testifico que éste es el Hijo de Dios» (1,30.34). Pero Juan lo bautiza y ve descender al Espíritu, semejante a una paloma; baja del cielo y se posa sobre él. «Él es el que bautiza con el Espíritu Santo.» El hombre-Jesús, Palabra hecha carne, que manifiesta una humanidad tan terrena, que es denunciada frecuentemente[157], vive, en esta humanidad misma, la referen-

---

(1959) 12-69, reimpreso en *La vie dans l'Esprit, condition du chrétien*, p. 107-167 (tr. cast. en Sígueme, Salamanca 1967). El texto de Jn aparece citado en la constitución conciliar *Lumen Gentium*, n.º 12.

153. Textos citados por el Vaticano II para ilustrar la función profética de los fieles (*Lumen Gentium*, n.º 35) y su misión sacerdotal (*Presbyterorum Ordinis*, n.º 2).

154. Cf. 1,3; 10,7; 11,3.18; 16,6; 18,20.24; 22,6.9. Juan mismo profetiza arrebatado por el Espíritu: 1,10; 4,2.

155. Las siete cartas a las Iglesias vienen de Cristo, pero seis de entre ellas terminan con «lo que el Espíritu dice a las iglesias». Los «siete espíritus» (2,4; 4,5) son el Espíritu en su plenitud; Jesús los posee (3,1) y da el agua viva (21,6; 22,1.17).

156. Jn 16,8-11; 1Jn 2,18-19.22; 4,1 (falsos profetas); Ap 4,14 y *passim*.

157. Cf. Jn 6,30.42; 7,27ss; 5,18; 10,33.

cia total al Padre. En virtud de ella, es todo *de él* y todo *para él, hacia él (pros ton Theon:* 1,1; 1Jn 1,2). Es el enviado y la revelación del Padre; es la comunicación de la vida eterna. Basta con adherirse a él por la fe y poner en práctica el amor. Con tal fin, Jesús, cuando tiene que abandonar la tierra, envía su Espíritu como agua viva en el interior de los creyentes, como Paráclito para asegurar la fe y el testimonio de ellos, como actuando conjuntamente con la palabra, el agua del bautismo, la eucaristía, el testimonio, el ministerio de reconciliación. En una palabra, obrando en el tiempo de la Iglesia la misión recibida del Padre. «Y yo rogaré al Padre, y él os dará otro Paráclito, que estará con vosotros para siempre... el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará *en mi nombre...*» (14,16.26).

Esta visión joánica, profundamente trinitaria, del misterio cristiano, anima el pensamiento de los padres más antiguos. Ignacio de Antioquía en el año 107[158], Justino hacia el 150[159], Ireneo de Lyón hacia el 180[160]. Es también un tema constante en la sagrada liturgia: al Padre (que da la vida absoluta) por Cristo en el Espíritu. En los Padres del período clásico, los enunciados son tan numerosos que renunciamos a dar referencias de ellos. Citamos, por el contrario, el concilio Vaticano II, que ha empalmado con esta gran tradición[161].

158. Con una imaginería sacada del arte de construir: *Ephes.*, IX, 1.
159. *I Apol.*, LXV y LXVII para la eucaristía.
160. *Adv. Haer.*, IV, 20, 5 y 34, 5; V, 36; *Démonstration de la prédicat. apost.*, 7 (SChr 62, p 41-42: todo el texto es digno de ser citado).
161. Constit. dogmát. *Lumen Gentium*, n.° 51; decreto *Ad Gentes divinitus*, n.° 2.

PARTE SEGUNDA

EN LA HISTORIA DEL CRISTIANISMO

¿Puede trazarse una historia del Espíritu Santo desde pentecostés hasta nuestros días? Por supuesto que no. Aunque ciertamente más modesto, nuestro objetivo no es menos ambicioso. Tanto más cuanto que queremos abarcar dos vertientes que no pueden disociarse sin daño para ambas: la de la experiencia del Espíritu y la de la doctrina concerniente a la tercera Persona. De esta historia expondremos tan sólo algunos momentos; aquellos que nos parecen más sobresalientes. Por consiguiente, seremos incompletos, imperfectos. Esperamos ser perdonados.

I

LA EXPERIENCIA DEL ESPIRITU EN LA IGLESIA ANTIGUA[1]

«Llenos de la seguridad que da el Espíritu Santo, los apóstoles partieron para anunciar por todas partes la buena nueva de la venida del reino de los cielos»[2].

La Iglesia de los orígenes fue plenamente consciente de encontrarse bajo la acción del Espíritu Santo y de estar llena de sus dones. De esta manera, el Señor glorificado ejerce su autoridad sobre ella. «Como las manos se pasean por la cítara y las cuerdas hablan, así habla el Espíritu del Señor en mis miembros y yo hablo por su amor»[3].

De entre los carismas, el más tratado es el de la profecía. La *Didakhe* dedica gran espacio al ministerio de los profetas, da los criterios que permiten apreciar su autenticidad[4], pero señala que los «obispos» y los diáconos dignos del señor «ejercen también el ministerio de los profetas y doctores» (XV, 1). San Justino, hacia el año 150, afirma la persistencia de la profecía y de los carismas en la Igle-

---

1. H. Wendel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus,* Friburgo 1899; G. Bardy, *La théologie de l'Église de S. Clément de Rome à S. Irénée* («Unam Sanctam» 13), París 1945, p. 128-156.

2. Clemente de Roma, Cor., XLII, 3. En los Hechos, los apóstoles aparecen equipados con el Espíritu (W. Mundle, *Das Apostelbild der Apostelgeschichte,* «Zeitschrift f. Ntl. Wiss.», 27 [1928] 36-54) y también, aunque de manera más general, todos los que construyen la Iglesia: Esteban (5,8; 7,55), Bernabé (11,24), Pablo (13,9) etc. Tomás de Aquino concibe a los apóstoles como personalidades penetradas y configuradas por el Espíritu: A. Lemonnyer, *Les Apôtres comme docteurs de la foi d'après S. Thomas,* en *Mélanges thomistes,* Le Saulchoir 1923, p. 153-173.

3. *Odas de Salomón,* VI, en Siria (h. 90): trad. Labourt-Batiffol. Estas odas ponen de manifiesto una gozosa alabanza por la acción del Espíritu.

4. Cf. XI, 8-12; XIII. Hacia mediados del siglo II, el *Pastor* de Hermas da criterios análogos, sacados de la calidad de la vida: c. 43 (= precepto XI). Para el importantísimo espacio que se otorga a la profecía en la época apostólica y postapostólica, cf. P. de Labriolle, *La crise montaniste,* París 1913, p. 112-123.

sia[5]. La profecía deberá acompañarla durante toda su historia hasta el final[6].

Si san Pablo había señalado reglas del buen uso de los *pneumatika*, en un orden, a la comunidad de Corinto, san Clemente de Roma, hacia el año 95, después de recordar a los corintios la abundante efusión del Espíritu que les había sido conferida *(Cor.*, II, 2; véase XLVI, 6), les dicta una regla: «que cada uno respete en su prójimo el carisma que ha recibido» (XXXVIII, 1). Esto significará: ¡Respetad a vuestros presbíteros! Si se produjo, en la Iglesia de los orígenes, un cierto ocaso de la profecía —al menos bajo su forma de exaltación mental más o menos extática— no fue consecuencia, como afirmó Harnack, del establecimiento del canon de las Escrituras, sino que se debió a una concentración de la autoridad en los obispos[7]. No hay motivos para ver una oposición —y menos aún una contradicción— entre los «carismáticos» y los ministros jerárquicos. Éstos son también carismáticos. Ignacio de Antioquía afirma haber proclamado su mensaje esencial bajo la acción del Espíritu[8]. Policarpo de Esmirna es calificado de «maestro apostólico y profético»[9]. De Melitón de Sardes se dice que «vivió enteramente bajo el Espíritu Santo»[10]. Por esta razón, la afirmación del papel de los obispos no difumina en absoluto la vía carismática de la Iglesia. Eran hombres espirituales en el sentido en que habla san Pablo (1Cor 2,10-15) y san Ireneo despues de él: «El Apóstol llama atinadamente espirituales a aquellos que han recibido el don del Espíritu y se conducen rectamente en todo»[11]. Ireneo, habla, en otro lugar, de la obediencia que es preciso observar frente a los presbíteros que han recibido, «con la sucesión del episcopado, el carisma cierto de la verdad, según el beneplácito del Padre»[12]. Nos encontramos en la línea que llevará a aplicar este texto de antropología espiritual a la autoridad eclesiástica[13]. Efectivamente, el obispo era considerado como hombre espiritual, dotado

---

5. *Dial, con Trifón*, 82; G. Bardy, p. 132. Sobre los dones del Espíritu, *Dial.*, 39, 2-5; 88, 1.
6. Milcíades (adversario del montanismo), citado por Eusebio, *Hist. Eccl.*, V, XVII, 4.
7. Cf. J.L. Ash, *The Decline of Ecstatic Prophecy in the Eearly Church*, «Theological Studies», 37 (1976) 227-252.
8. *Philad.*, VII.
9. *Mart. Polycarpi*, XVI, 2.
10. Cf. Eusebio, *Hist. Eccl.*, V, 24, 2, 5 citando a Polícrates.
11. *Adv. Haer.*, V, 8, 2 (PG 7, 1142; Harvey II, 339); IV, 33 (col. 1072ss; p. 256).
12. IV, 26, 2 (col. 1053, p. 236). Sobre las interpretaciones de este texto, cf. nuestro *L'Église une, sainte, catholique et apostolique* («Mysterium salutis» 15), París 1970, p. 210, n. 73.
13. Cf. A.M. Koeniger, *Prima sedes a nomine iudicatur*, en: *Beiträge zur Gesch. d. christl. Altertums u. d. byzantin. Literatur*, homenaje a A. Ehrhard, Bonn 1922, p. 273-300.

de los carismas del Espíritu, especialmente los de conocimiento y enseñanza.

Esta abundancia de carismas y el papel que se les atribuye —especialmente al de la «profecía»— explica que, cuando Montano comenzó a «profetizar» hacia el año 172, se viera rodeado de una atención tan acogedora:

> Justamente en esta época, en la región frigia, los discípulos de Montano, de Alcibíades y de Teodoto, comenzaron a ser tenidos por profetas por muchas personas. El gran número de maravillas que realizaba hasta ese momento en diversas iglesias el carisma divino, indujo a muchos a creer que aquéllos también profetizaban [14].

Además, los discípulos de la secta naciente reclamaban una acogida favorable: «Tenéis la obligación de acoger los carismas» [15]. Se produjo entonces una grave crisis. La idea y la práctica montanistas se extendieron rápidamente ya que los mártires de Lyón, en el año 177, se preocuparon de ello, desde su prisión, «en beneficio de la paz de las Iglesias». Fue también la ocasión para reunir los primeros sínodos. Sabemos que, a partir de 202, Tertuliano se dejó seducir, encontrando una respuesta a las razones que deberían alejarle primero de una Iglesia en la que profetizaban las mujeres. Pero los montanistas preconizaban un ascetismo estricto y ayunaban mucho... Los católicos criticaban las manifestaciones del profetismo montanista: sobresaltos convulsivos, gritos, enajenación del juicio... Criticaban también la calidad de vida, el espíritu interesado de los nuevos profetas. Los montanistas afirmaban que Dios hablaba en ellos. Se consideraban el receptáculo viviente del Paráclito e incluso su encarnación [16]. Predicaban la inminencia de la escatología y la bajada de la Jerusalén celestial. Señalemos la relación entre la llamada a la profecía, la contestación sectaria, la pretensión ascética y la espera inminente de lo escatológico, aludiendo a veces a Joel 3,1-5 «derramaré mi Espíritu sobre tu carne. Vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán... Antes de que venga el día de Yahveh grande y terrible [17]...»

---

14. Eusebio, *Hist. Eccl.*, V, III, 4; trad. P. de Labriolle, *Les Sources de l'histoire du Montanisme. Textes grecs, latins, syriaques...*, Friburgo y París 1913; B.A. Knox, *Enthusiasm...* Oxford 1950, p. 25-49; H. Kraft, *Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus*, «Theolog. Zeitschrift», 11 (1955) 249-271. Situación actual de la investigación: F. Blanchetière, *Le montanisme originel*, «Rev. Sc. relig.», 52 (1978) 118-134 y 53 (1979) 1-22.

15. En san Epifanio, *Panarion*, XLVIII, 1; De Labriolle, *La crise*, p. 136.

16. P. de Labriolle, *La crise*, p. 130ss. Referencia al cuarto evangelio y al Apocalipsis, p. 190ss.

17. P. de Labriolle, *La crise*, p. 541. Cita en n. 1 a Prisciliano. Sobre este autor tenemos, además, H. Chadwick, *Priscilian of Avila, the occult and the charismatic in the Early Church*, Oxford 1976. Obispo de Ávila de 381 a 385, Prisciliano predicaba un ascetismo y estimulaba un profetismo carismático en los hombres y mujeres. Acusado de brujería y de maniqueísmo, fue torturado y

La Iglesia católica tenía que rechazar la «nueva profecía». Pero esto traía consigo un peligro, el de concebir y edificar la vida de la Iglesia sin carismas y sin Espíritu Santo. Por suerte, no se cayó en ese peligro. Ireneo, a quien los cristianos de Vienne y de Lyón enviaron en 177 a Roma para que hablara con el obispo Eleuterio pacíficamente de la nueva corriente profética, testifica, hacia el año 180, acerca de la existencia de carismas milagrosos en la Iglesia [18]. Y unos diez años más tarde, escribe: «Sabemos que muchos hermanos, en la Iglesia, gozan de carismas proféticos; y que, por la virtud del Espíritu, hablan todas las lenguas; revelan, para el bien de todos, los secretos de los hombres y exponen los misterios de Dios. El Apóstol los llama espirituales. No por la supresión de la carne, sino por la participación del Espíritu y sólo por esto» [19]. Testimonios similares se darán en otros autores. Hemos citado el de Milcíades (supra, n. 6). Orígenes escribe en el año 248: «Siempre existen entre los cristianos huellas de este Espíritu Santo que apareció bajo la forma de una paloma. Ellos expulsan los espíritus malos, realizan curaciones, ven con antelación determinados acontecimientos según la voluntad del *Logos*» [20]. En el año 375, Epifanio de Salamina, después de citar la pretensión montanista, «tenemos el deber de aceptar también los carismas», añade: «La santa Iglesia de Dios los acoge igualmente, pero (en ella) se trata de carismas verdaderos, autentificados por el Espíritu para ella; que le vienen de los profetas, de los apóstoles y del Señor mismo» [21].

Al tratar de la vida de la Iglesia antigua, es preciso hacer justicia a las visiones, admoniciones, sugerencias atribuidas al Espíritu. Así,

---

ejecutado por orden del emperador, dada en Tréveris, en 385. San Martín protestó contra esta utilización de la coacción.

18. *Adv. Haer.*, II, XXXII, 4, que añade: «Es imposible decir el número de carismas que recibe la Iglesia cada día, donados por Dios en nombre de Cristo que fue crucificado bajo Poncio Pilato.»

19. V, VI, 1 (PG 7, 1137; Harvey II, p. 334). Para completar el testimonio de Ireneo citaremos otra vez *Adv. Haer.*, III, 11, 9, contra Marción: «Son verdaderamente desgraciados quienes sostienen que existen falsos profetas y toman pretexto de ello para rechazar la gracia profética en la Iglesia. Se comportan como los que, a causa de las gentes que se hacen hipócritas, se abstienen, incluso, de las relaciones con los hermanos» (trad. Rousseau-Doutreleau, SChr 211, p. 173); IV, 20, 6 (SChr 100, p. 642); «Otros no aceptan los dones del Espíritu Santo y repelen lejos de ellos el carisma profético por el que el hombre, cuando está invadido por él, produce como fruto la vida de Dios...» *(Démonstr. de la Prédic. apostol.* 99, trad. Froidevaux, SChr 62, p. 169). Orígenes considera el carisma del discernimiento como el más necesario y permanente en la Iglesia *(In Numer*, hom. XXVII, 11, Baehrens, p. 272) mientras que «la mayoría de los restantes carismas han cesado» *(In Prov.*, c. 1: PG 13, 25 A). Cf. I. Hausherr, op. cit. (infra n. 38), p. 46.

20. *Contra Celsum*, I, 46.

21. *Panarion*, XLVIII, 1: De Labriolle, *Les sources*, op. cit., n. 88, p. 115. No es seguro que Epifanio se refiera a hechos contemporáneos precisos.

el concilio celebrado en Cartago, bajo san Cipriano, en la primavera del 252: «Nos ha parecido bien, bajo la inspiración del Espíritu Santo y en conformidad con las admoniciones dadas por el Señor en numerosas y claras visiones[22]...» La misma vida de Cipriano está sembrada de visiones y de admoniciones sobrenaturales[23]. La Iglesia quería ser dirigida por Dios; no sólo por su Palabra, sino por las inspiraciones e indicaciones que él daba. A este respecto, debemos admitir algo de las tesis de R. Sohm y de la documentación que las sostiene[24]. En esta misma perspectiva tenemos que leer la larga secuencia de textos que atribuyen las determinaciones de la Iglesia a una *inspiratio*, a una *revelatio*[25]; lo que llamaríamos el desarrollo del dogma, los concilios, sus cánones, las decisiones de la autoridad, la designación de los jefes, la comprensión profunda de las Escrituras. El famoso «sentido *espiritual*» era abierto por el Espíritu. Se trataba de lograr un planteamiento digno del Espíritu[26].

Pero no había más que una Iglesia, a la vez corporal y espiritual, jerárquica y pneumática, institucional y carismática. La oposición del Tertuliano montanista entre la Iglesia-Espíritu y la Iglesia-colección de los obispos[27], nace de una eclesiología sectaria: según él, la verdadera Iglesia tenía que hacerse reconocer por el signo del éxtasis[28]. Otros dirán: por la señal de la glosolalia... Los escritores que expresan la tradición, saben dar su sitio al Espíritu *en la Iglesia*. Refutando a los *alogos*, es decir, a los que, para oponerse a los montanistas, suprimían el evangelio de Juan, donde se encuentra la promesa del Paráclito, Ireneo reafirma a la vez el evangelio y el Espíritu profético[29]. Al concluir el libro III de su gran obra, Ireneo exalta al Espíritu como principio vivificador de la fe y de la Iglesia:

> (Fe) recibida de la Iglesia y que guardamos; (fe) que siempre, bajo la acción del Espíritu de Dios, como un licor añejo conservado en vaso de buena calidad, rejuvenece y hace, incluso, rejuvenecer el vaso que la contiene. La Iglesia, en

---

22. En san Cipriano, *Epist.*, LVII, 5 (Hartel, p. 655).
23. Cf. A. Harnack, *Cyprian als Enthusiast*, «Zeitschf. f. Ntl. Wiss.»; 5 (1902) 177-191; A. d'Alès, *La théologie de S. Cyprien*, París 1922, p. 77-83.
24. Véase nuestro estudio *Rudolph Sohm nous interroge encore*, «Rev. Sc. ph. th.», 57 (1973) 263-294.
25. Véase nuestro *La Tradition et les traditions*, I. *Essai historique*, París 1960, excursus B, p. 151-166: permanencia de la *Revelatio* y de la *Inspiratio* en la Iglesia (con bibliografía). Entre docenas de textos, citaremos solamente el del concilio de Cartago en 256: «(Deus) cuius inspiratione ecclesia eius instruitur» *(Sent.*, 28: Hartel, p. 447).
26. Véase las obras de H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, París 1950, p. 104ss, 295-335, passim; *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vols., París 1959-1964.
27. *De pudicitia*, XXI, 17-18 (después de 217), cf. K. Adam, *Der Kirchenbegriff Tertulians*, Paderborn 1907.
28. *Contra Marcionem*, IV, 22 (en 207-208).
29. *Adv. Haer.*, III, 11, 9 (PG 7, 890; Harvey II, p. 50-51; SChr 34, p. 203ss).

efecto, se sabe depositaria de este don de Dios, así como Dios ha confiado el soplo a la carne modelada para que todos los miembros reciban la vida de ella; y en este don estaba contenida la intimidad del don de Cristo, es decir, el Espíritu Santo. Dios ha establecido en la Iglesia los apóstoles, los profetas, los doctores y todos los otros medios de operación del Espíritu, de los que no participan quienes no pertenecen a la *ecclesia* (...). Porque donde está la Iglesia *(ecclesia)*, allí está también el Espíritu de Dios. Y allí donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda la gracia. Y el Espíritu es la verdad [30].

Ésta es la Iglesia que conocía Ireneo, la de la sucesión de los presbíteros y de la asamblea fraterna en la comunión en la fe de los apóstoles. Ve un condicionamiento recíproco entre el Espíritu y la fe. Puede decirse: allí donde está el Espíritu, está también la Iglesia; pero también: allí donde está la Iglesia, está también el Espíritu. Toda la historia que tenemos que recorrer, toda la teología que debemos dibujar, participan de esta dialéctica divina. Si la perdemos de vista en algún momento, habremos traicionado una de las dos componentes.

Hipólito y Clemente de Alejandría escriben en las mismas fechas que Tertuliano. Según el primero, el Espíritu Santo asegura la conservación de la tradición [31]. Ella refuta las herejías; es transmitida en la Iglesia en la que se desarrolla, al mismo tiempo que la sucesión de los ministros, una especie de sucesión o de transmisión del Espíritu [32]. Encontramos esta Iglesia en la asamblea local donde enseñan los doctores. Hipólito insiste en dos ocasiones: «¡Téngase celo en ir a la asam-

30. III, 24, 1 (7, 966; t. II, p. 131) trad. Sr. de Sagnard, (SChr, p. 399s). A. Benoit explica el texto de Ireneo de la siguiente manera: «Puesto que el Espíritu es dado a la Iglesia, Ireneo puede decir que allí donde está el Espíritu, allí está la Iglesia. Y como no hay más que una Iglesia, puede invertir la proposición y decir que allí donde está la Iglesia, allí está el Espíritu (en *L'Esprit Saint et l'Église*, Acad. intern. des Sciences Religieuses, París 1969, p. 133). Sin embargo, sería necesario precisar el contenido que «Iglesia» tiene para Ireneo. Ella es el continente de la fe transmitida desde los apóstoles por la sucesión de los ministros, actualizada y refrescada incesantemente por el Espíritu. Es la Iglesia total, pero concretizada en la comunidad local: P.M. Gy entiende el pasaje de la *ecclesia* como asamblea local en la que hay que participar para participar de los dones del Espíritu: *Eucharistie et «ecclesia» dans le premier vocabulaire de la liturgie chrétienne*, «La Maison-Dieu», 130 (1977) 19-34 (31).

31. Prólogo de la *Traditio apostolica*, en 215 (que era la continuación de un tratado de los carismas) y que termina con estas palabras: «El Espíritu Santo que confiere a los que tienen una fe recta la gracia perfecta de saber cómo deben enseñar y guardar todo los que están a la cabeza de la Iglesia» (trad. fr. B. Botte, «S. Chr.» 11, p. 26)

32. *Philosophoumena*, I, pref., 6 (después de 222): «Nadie refutará todo esto (sectas filosóficas) si el Espíritu Santo no es trasmitido a la Iglesia. Habiéndolo recibido los apóstoles en primer lugar, lo comunicaron a los que tenían una fe recta. Nosotros, que somos sus sucesores, que participamos de la misma gracia del sacerdocio y de la enseñanza y que somos contados como los guardianes de la Iglesia, no cerramos los ojos ni mantenemos la palabra en silencio (...) Nosotros cumpliremos con nuestro deber cada uno a su tiempo y haremos que todos participen ampliamente de las gracias que el Espíritu nos concederá.»

blea donde el Espíritu produce el fruto, *festinet autem et ad ecclesiam ubi floret spiritus»* *(Trad. apost.,* c. 31 y 35). En cuanto a Clemente, hacia el año 210, llama a la Iglesia del Señor un «corazón espiritual y santo», un «cuerpo espiritual *(soma pneumatikon)»* porque «quien se adhiere al Señor es un solo espíritu con él y un cuerpo espiritual» [33]. ¿Citaremos después de esto a Novaciano, contemporáneo de Cipriano? Este autor escribió, antes de su cisma, es decir, antes del 251, una de las más bellas páginas de teología o de eclesiología del Espíritu Santo [34].

(Este Espíritu que dio a los discípulos el don de no temer, por el nombre del Señor, ni los poderes del mundo ni los tormentos), este mismo Espíritu hace regalos similares, como joyas, a la esposa de Cristo, la Iglesia. Él suscita profetas en la Iglesia, instruye los doctores, anima las lenguas, procura fuerzas y salud, realiza maravillas, otorga el discernimiento de los espíritus, asiste a los que dirigen, inspira los consejos, dispone los restantes dones de la gracia. De esta manera, perfecciona y consuma la Iglesia del Señor por doquier y en todo.

Vino bajo la forma de la paloma y permaneció sobre el Señor después de su bautismo, habitando plena y totalmente en él solo, sin limitación de ninguna clase; después fue otorgado y enviado en su sobreabundancia para que los otros pudiesen recibir de él un manantial de gracias, la fuente de todo don del Espíritu Santo permanecería en Cristo en quien habita profusamente el Espíritu Santo. Lo había profetizado Isaías: «Reposará sobre él» (11,2-3), y en otra parte en el nombre del Señor mismo: «El Espíritu del Señor está sobre mí...» (61,1; Lc 4, 17-19). Y David: «Por eso, Dios, tu Dios, te ha ungido con aceite de alegría más que a tus compañeros» (Sal 44,8)...

¿Cambió —y tal vez a peor— la situación después de la paz de Constantino? Es cierto que los favores otorgados a la Iglesia por Constantino y sus sucesores entrañaban una cierta relajación de la que son testigos los padres del siglo IV que lamentan tal situación [35]. Los carismas extraordinarios y más o menos milagrosos parecen darse en menor abundancia [36]. A menudo, se ha presentado a la corriente monástica como la que toma el testigo del mártir; se la ha presentado como una protesta, como un cristianismo escatológico opuesto al siglo; como desafío frente a una Iglesia demasiado carnalmente po-

---

33. *Stromata,* VII, 14 (PG 9, 522; Stählin, p. 62).

34. *De Trinitate,* lib. XXIX: PL 3, 943-946; Fausset, en *Cambrigde Patristic Texts,* p. 105-111.

35. Véase las referencias en *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* París [2]1969, p. 155-156 (tr. cast.: *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia,* Estudios políticos, Madrid 1973).

36. San Juan Crisóstomo une el don de lenguas, que, para él, había terminado, con el carácter todavía tosco de las gentes de los orígenes *(Hom.,* 3, 4 sobre los Hechos): «el tiempo de los milagros ha pasado» *(Hom.,* 40, 2 sobre los Hechos): en Ph. Rancillac, *L'Église manifestation de l'Esprit chez S. Jean Chrysostome,* Dar Al Kalima (Líbano) 1970, p. 124 y 142. Y cf. A.M. Ritter, *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomus und seiner Zeit,* (Gotinga 1972. Una vez más asegura que no hay necesidad de signos exteriores; *In 1Cor. Hom.,* 29, 12, 1 (PG 61, 739); *Hom. 1 sur la Pentecôte,* n. 4. Cf. san Gregorio Magno, *Mor. in Job,* XXXIV, 3, 7 (PL 76, 721 AC).

derosa, tentada por la amenaza de mundanizarse. Es cierto que el monaquismo representa, en su talante, en su forma de vida y en sus formas de autoridad, una fuerza *espiritual* original, relativamente independiente de lo que Tertuliano llamaba la Iglesia «colección de los obispos». Encontraremos más de una vez testimonios de un parecido desdoblamiento, si no de una cierta tensión. Pero hablar de una disociación, sería contrario a la historia, y no sólo a lo ideal.

Debemos señalar, ante todo, que muchos de los obispos fueron monjes, o, al menos, personas formadas en un cuadro de vida religiosa y que guardaron los gustos y comportamientos de esa educación. Pensemos en san Basilio, san Juan Crisóstomo, san Agustín, san Martín, san Germán de Auxerre, san Patricio, Euquerio de Lyón, Fausto de Riez, Lupo de Troyes, san Cesáreo de Arles, Martín y Fructuoso de Braga, Gregorio Magno y Agustín de Canterbury, Leandro e Isidoro de Sevilla... Como decimos, la jerarquía, ministro del Espíritu, sacaba su fuerza de una proximidad viva con el monaquismo [37]. El obispo-padre de las cristiandades y el fundador monástico se encuentran en la misma calidad de hombres de Dios habitados y animados por el Espíritu [38]. Se llamará clásicamente «*vir Dei,* hombre de Dios» a aquel en quien se manifiesta la presencia activa de Dios, aquel que está lleno del Espíritu. La virtud de Dios reposa sobre él, le anima, actúa por medio de él sobrepasando frecuentemente los límites de lo ordinario por un discernimiento de espíritus, un poder sobre las almas, luces proféticas, dones de conocimiento, facultades taumatúrgicas.

¿Cómo no reconocerlas en un san Martín († 397), en un san Patricio († 460)? Una tradición los ha relacionado. Escuchemos a Patricio mismo en su «confesión» autobiográfica [39]:

Estoy atado al Espíritu y no soy yo, sino el Señor quien me ha pedido que venga (§ 43). Y en la carta n.º 10: ¿Acaso he venido a Irlanda por motivos terre-

---

37. Cf. O. Casel, *Die Mönchesweihe,* «Jahrbuch f. Liturgiewiss.», 5 (1925) 1-47.

38. Véase O. Casel, *Benedikt von Nursia als Pneumatiker,* en: *Heilige Überlieferung* (Festgabe I. Herwegen), Münster 1938, p. 96-123; B. Steidle, «*Homo Dei Antonius». Zum Bild des «Mannes Gottes» im Alten Mönchtum,* en *Antonius Magnus Eremita. 356-1956* («Studia Anselmiana» 38), Roma 1956, p. 148-200; A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce,* París 1968, p. 168ss; P. Rousseau, *The Spiritual Authority of the «Monk-Bishop». Eastern Elements in some Western Hagiography of the 4th and 5th Century,* «Journal of Theol St.», N.S., 22 (1971) 380-419. Para los monjes de la Iglesia antigua, cf. I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois* («Orient. Christ. Anal.» 144). Rom 1955, p. 39-55: *Spirituel.*

39. La confesión y la carta de san Patricio a Coroticus fueron traducidas por G. Dottin, *Les livres de saint Patrice,* París. Y véase J. Chevallier, *Essai sur la formation de la nationalité et les réveils religieux au Pays de Galles des origines à la fin du sixième siècle,* Lyón y París 1923, p. 396ss.

nos y no por Dios? ¿Quién me ha empujado — atado por el Espíritu — a no ver a nadie de mi parentela?

... de nuevo le he visto orando en mí mismo y yo estaba como en el interior de mi cuerpo y oía orar en favor mío, es decir del hombre interior, y él oraba fuertemente con gemidos. Y durante aquel tiempo yo me mantenía estupefacto, me asombraba y preguntaba quién era el que oraba en mí, pero, al final de la oración, dijo como si fuera el Espíritu y así me desperté y recordé al Apóstol que decía: «El Espíritu viene a ayudar las debilidades de nuestra oración. Porque nosotros no sabemos orar como conviene, pero el Espíritu mismo pide en nuestro lugar, con gemidos inenarrables» (§ 25-26).

Un discípulo, Gildas († 570) escribía por su parte: «¡Que hable por mí el único que es verídico, el Espíritu Santo!» [40], o: «¡Que respondan por nosotros los *sancti vates*, hoy como antaño, los que fueron como la boca y órgano del Espíritu Santo!» [41]

40. *De excidio Britanniae*, c. 62: citado por J. Chevallier, op. cit., p. 603.
41. Ibid., c. 37: citado en p. 414, n. 1.

II

HACIA UNA TEOLOGÍA Y UN DOGMA ACERCA DE LA TERCERA PERSONA

Abundan las historias de conjunto y las monografías[1]. Sería presuntuoso, e incluso insensato, pretender presentar de manera válida, en unas pocas páginas, el nacimiento, desarrollo y formas sucesivas de una doctrina tan complicada. A lo sumo, podremos presentar algunos aspectos de una reflexión unida a la experiencia que los cristianos, en Iglesia, tienen del Espíritu.

En una página célebre, san Gregorio Nazianceno, muerto después de haber sido patriarca de Constantinopla en el año 390, puso de manifiesto el lento progreso de la revelación del misterio de Dios a lo largo del Antiguo Testamento, después en el Nuevo y en la misma reflexión cristiana:

> En efecto, el Antiguo Testamento predicaba abiertamente al Padre y, de manera más oscura, al Hijo. El Nuevo Testamento ha manifestado al Hijo y ha insinuado la divinidad del Espíritu. En la actualidad, el Espíritu habita en nosotros y se manifiesta a nosotros con mayor claridad. Porque no era seguro, cuando la divinidad del Padre no había sido confesada aún, predicar abiertamente al Hijo, y, antes del reconocimiento de la divinidad del Hijo, imponernos, además — hablo con mucha audacia —, al Espíritu Santo... (Por el contrario, convenía que) mediante avances y, como dijo David, mediante ascensiones parciales, progresando

---

1. Además de los artículos de diccionarios, citamos: J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, t. I, París 1919; t. II: *Histoire du dogme de la Trinité*, París 1928; H.B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Londres 1912; Th. Ruesch, *Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist*, Zurich 1953; G.L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique*, París 1955; G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tubinga 1956; id., *Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée*, «Verbum Caro», 88 (1962) 5-55; H. Opitz, *Ursprünge frühchristlicher Pneumatologie*, Berlín 1960. Para el contexto de filosofía estoica, G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, París 1945; M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* («Patr. Sorb.»), París 1957. Para el contexto de las teorías gnósticas, A. Orbe, *La teología del Espíritu Santo*, en *Estudios Valentinos*, IV, Roma 1960.

y creciendo de claridad en claridad, la luz de la Trinidad iluminara a los que habían recibido ya luces... *(Orat.* XXXI (Theol. V), 26: PG 36, 161). Cf. Anselmo de Havelberg, *Dialogi* I, 6 (PL 188, 1147 D; «S. Chr» 118 p. 62).

Pero no se adquirieron las precisiones doctrinales desde el principio ni en todas partes cuando se poseía ya algunas importantes. Para Hermas, por ejemplo, hacia 148-150, el Espíritu Santo es el Hijo de Dios [2]. En san Justino, por el mismo tiempo, existen fórmulas al menos insuficientes que parecen identificar el *Pneuma* y el *Logos*. La confusión aumenta al encontrar una confusión similar en escritos (falsamente) atribuidos a san Cipriano, en Lactancio, en un símbolo atribuido al concilio de Sárdica (343) [3]. Sin embargo, a partir de ese momento, se profesó una fe trinitaria en la celebración del bautismo. ¿Cuándo se empezó a bautizar «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»? Ciertamente se practicaba esto cuando san Mateo redactaba su evangelio, pero ¿fueron pronunciadas por Jesús las palabras atribuidas al Señor resucitado? Los exegetas lo niegan y dan los motivos de la negación [4]. Pero la afirmación trinitaria era patrimonio de la Iglesia desde san Pablo. Como fórmula bautismal, la encontramos en la *Didakhe* con la forma que tiene en Mateo (7,1), en Justino [5]. En Ireneo aparece desarrollada en una confesión de fe en la que se expresa una catequesis:

En primer lugar, ella (la fe) recomienda que nos acordemos de que hemos recibido el bautismo para la remisión de nuestros pecados en el nombre de Dios Padre y en el nombre de Jesucristo, el hijo de Dios encarnado, muerto y resucitado, y en el Espíritu Santo de Dios [6]...

Por esta razón, en nuestro nuevo nacimiento, el bautismo se realiza por estos tres artículos (el bautismo), que nos confiere la gracia del nuevo nacimiento en Dios Padre por medio de su Hijo en el Espíritu Santo [7].

---

2. Cf. *Pastor*, cc. 41; 58; 59, 5-6; 78, 1 (numeración en cap. de la edic. de R. Joly), «S. Chr.», 53, 1958. Cf. Justino, *Apol.*, I, 39.

3. Cf. *Dict. de Spiritualité*, art. *Esprit*, t. IV/2, col. 1274 (P. Smulders).

4. Cf. E. Schweizer, en el art. *Esprit* de Kittel (Ginebra 1971), p. 136, n. 6; 137; 235, n. 1.

5. *I. Apol.*, 61, 3, sin citar a Mt 28,19, como tampoco en los textos de la *Epideixis* citados más lejos, mientras que quince años antes Ireneo se refiere expresamente a Mt 28,19 como palabras del Señor *(Adv. Haer.*, III, 17, 1: PG 7, 929: Harvey II, p. 92). Véase también 67 a propósito de la eucaristía.

6. *Démonstration de la Prédication apostolique*, c. 3 (trad. fr. de L.M. Froidevaux, SChr 62, p. 32, París 1959). Cf. también *Adv. Haer.*, III, 17, 1 (SChr 211, p. 328s).

7. Ibid., c. 7, p. 41. El texto continúa de la siguiente manera: «Porque los que llevan el Espíritu de Dios son conducidos al Verbo, es decir, al Hijo; pero el Hijo (les) presenta al Padre y el Padre (les) otorga la incorruptibilidad. Por consiguiente, sin el Espíritu no es posible ver al Hijo de Dios, y, sin Hijo, nadie puede aproximarse al Padre, porque el conocimiento del Padre (es) el Hijo y el conocimiento del Hijo de Dios (se realiza) por medio del Espíritu Santo. En cuanto al Espíritu, es dispensado por el Hijo, en la manera que place al Padre, a título

En Oriente, la herejía de Macedonio y de los «pneumatómacos»[8], los enemigos del Espíritu Santo, suscitaron la reacción de los doctores ortodoxos. Para los «pneumatómacos», el Espíritu era una fuerza, un instrumento de Dios, creado para actuar en nosotros y en el mundo. Se permanecía en el plano de la «economía»; se desconocía el de la «teología», es decir, lo que supone, al nivel de Dios mismo y de su ser, la acción divinizadora en el hombre. Tal fue la reacción de Atanasio, de Basilio, de Gregorio Nazianceno. En sus *Cartas a Serapión* entre 356 y 362, Atanasio concluye, de la fórmula bautismal, que el Espíritu comparte con el Padre y con el Hijo la misma divinidad, en la unidad de una misma sustancia[9].

San Basilio († 379), tomando la argumentación de Atanasio, desarrolló en grado sumo la posición tradicional. El 5 (ó 7) de septiembre del 374, en la fiesta solemne de san Eupsiquio, en Cesarea de Capadocia, Basilio había pronunciado esta doxología: «Gloria al Padre, con el Hijo, con el Espíritu Santo.» Acusado de innovación ambigua, ya que la fórmula habitual, utilizada igualmente por Basilio, era: «Gloria al Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo», Basilio se explica en todo un tratado, redactado en 374-375[10]. En él demuestra que su doxología se justifica por la Escritura y por la tradición, y argumenta como lo hace en muchas cartas de la misma época[11]: es preciso ser bautizado según la forma que se ha recibido, creer como se es bautizado, alabar como se cree. Basilio evita llamar expresamente *Dios* al Espíritu, ya san Atanasio lo había evitado. Y esto por dos motivos: por una parte, cuando se habla de Dios es preciso permanecer fieles a los términos de las Sagradas Escrituras; por otra parte,

---

de ministro a quien quiere y como quiere el Padre.» Véase también el c. 99. Sobre la pneumatología de Ireneo, A. d'Alès, *La doctrine de l'Esprit Saint chez S. Irénée*, «Rech. Sc. rel.», 14 (1924) 496-538; H.J. Jaschke, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie bei Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis*, Münster 1977.

8. P. Meinhold, art. *Pneumatomachoi*, en Pauly-Wissowa, XXI/1 (1951) col. 1066-1101; W.D. Hauschild, *Die Pneumatomachen*, Hamburgo 1967. Se ha atribuido a Macedonio, obispo de Constantinopla del 342 al 360, el error de los «pneumatómacos»: la acción y el ser del Espíritu Santo no serían los de una persona divina.

9. *Ad Serapionem Ep.* I, 28 (PG 26, 593 y 596); *Ep.* III, 6 (26, 633; el Espíritu no es de otra substancia, *allotrioousion);* IV, 7 (col. 648); SChr 15 (1947: J. Lebon). Idéntico argumento hacia el 380 en Italia, en el *De Trinitate*, de Faustino, VII (PL 13, 78). San Hilario, en 355-356, relacionaba su confesión de los Tres al texto de Mt 28, 19: *De Trinitate*, II, 1 (PL 10, 50-51).

10. Basilio de Cesarea, *Sur le Saint-Esprit:* SChr 17bis (B. Pruche, 1968). A la bibliografía señalada allí, p. 243s, añádase: en «Verbum caro» 89 (1968), B. Bobrinskoy, *Liturgie et ecclésiologie trinitaire de s. Basile*, p. 1-32; J.M. Hornus, *La divinité du Saint Esprit comme condition de salut personnel selon Basile*, p. 33-62; T.F. Torrance, *Spiritus creator*, p. 63-85; P.C. Christou, *L'enseignement de S. Basile sur le Saint-Esprit*, p. 86-99.

11. *Epist.*, 125, 3 (PG 32, 549: en 373); 159, 2 (620-621, en 373); 226, 3 (849: en 375).

es bueno acomodarse a la debilidad de aquellos mismos a quienes se combate y facilitarles una necesaria conversión no dándoles motivos para una nueva argucia. Pero afirmar que el Espíritu es digno del mismo honor y de la misma adoración que el Padre y el Hijo es confesar que los tres son de la misma sustancia, es confundir a los «pneumatómacos» como la fe de Nicea había confundido a los arrianos.

El concilio convocado en Constantinopla por los emperadores Graciano y Teodosio I reunió a 150 obispos ortodoxos y completó la fe de Nicea sobre el artículo del Espíritu Santo, en la línea de Atanasio y Basilio (en el 381). No se le decía «Dios» ni «consustancial» con el Padre y con el Hijo, sino «Señor, vivificador, procedente del Padre, objeto de la misma adoración y de la misma gloria con el Padre y con el Hijo» [12]. En una carta enviada el año siguiente al papa Dámaso y a otros obispos de Occidente, los obispos, reunidos de nuevo en Constantinopla, exponían la obra del concilio empleando los términos *ousia mia, aktisto kai homo-ousio kai sunaidio triadi,* una sustancia, la Trinidad increada, consustancial y eterna [13]. Así es nuestra fe. La proclamamos cada domingo con este símbolo llamado niceno-constantinopolinato, que nos viene de Atanasio, de Basilio y de los ciento cincuenta padres. Por aquellos mismos años, el papa Dámaso formulaba esta misma fe: desde 374, en su carta *Ea gratia,* dirigida a los obispos orientales. En el 382 —tal es la fecha más comúnmente admitida— reunía un sínodo en Roma que, en 24 cánones, formulaba exactamente la misma fe que los padres de Constantinopla [14].

En la perspectiva de los padres orientales, y también para nosotros, se trataba no sólo de la verdad de Dios, sino de la verdad del hombre y de su destino absoluto. Si el Espíritu no es sustancialmente Dios, nosotros no seremos divinizados, dicen Atanasio en el 356 [15], Gregorio Nazianceno en el 380, refiriéndose a la fórmula del bautismo [16]. Con referencia al bautismo o sin ella, el argumento que arranca de nuestra santificación es común a los padres, de manera especial a los

---

12. Texto en DSch *(Enchiridion Symbolorum,* Herder, Barcelona [36]1976) 150; en *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (= COD), preparado por J. Alberigo y otros autores, Bolonia [3]1973, p. 24: breve historia y bibliografía, p. 21-23. Se sabe que este símbolo no es presentado como tal y como proveniente de los 150 padres del 381 sino por el concilio de Calcedonia del 451; véase la bibliografía en COD, 1. c.

13. COD, p. 25-30.

14. Carta *Ea gratia:* DSch 145; *Synode,* n.° 152-177. Seguimos las fechas de esta colección. Ch. Pietri *(Roma christiana...* Roma 1976, p. 828ss) sitúa estos textos en el 377.

15. *Ad Serapionem Ep. I,* 22s (PG 26, 584s; SChr 15, p. 127s).

16. *Oratio theol.,* V, 28 (PG 36, 165). El editor y especialista en Gregorio de Nisa, W. Jäger, demostró que, en el cristianismo, el humanismo termina en la santidad de la que el Espíritu es el principio: *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist, aus dem Nachlass,* dir. por. H. Dörries, Leyden 1966.

orientales: el Espíritu Santo es Dios porque realiza lo que sólo Dios puede obrar[17].

Sin embargo, fue Occidente, especialmente el genio de Tertuliano († 222-223) quien hizo que el vocabulario y los conceptos empleados en la confesión de la fe trinitaria conocieran un progreso decisivo. Y esto a pesar de que la teología de este mismo Tertuliano quedó en un estadio que no es satisfactorio[18]. También él conocía la referencia al bautismo, en la que confesamos al Espíritu Santo como un «tercero» en un solo Dios[19]. De él provienen «esas fórmulas bien conocidas: *Trinitas, tres personae, una substantia,* que él forjó y se han convertido en lugares comunes del dogma trinitario, al igual que esas otras expresiones: *Deum de Deo, lumen de lumine,* con las que profesamos todavía nuestra fe»[20].

En el latín de Tertuliano, *substantia* y *persona* se entendían perfectamente, aunque el segundo término —que evocaba el papel desempeñado— podía favorecer el modalismo (pero en Tertuliano tiene el sentido jurídico de individualidad responsable). Pero cuando los griegos hablan de *hypostasis,* los latinos traducen literalmente por *substantia;* para ellos, la substancia es idéntica a la esencia. El anatema final de Nicea identificaba también *ousia* y *substancia* pero llamando a esta última *hypostasis*[21]. Pero los capadocios, un concilio local de Alejandría celebrado en el 362, entendían por *hypostasis* los caracteres propios de las personas divinas; ellos hablaban de una una única sustancia, *ousia,* o naturaleza, *physis,* en tres *hypostasis* o tres personas *(prosopis).* San Jerónimo no se mostraba de acuerdo[22]. Con todo, este vocabulario sería canonizado finalmente por el segundo concilio de Constantinopla, en el año 533[23]. Resultaba sumamente

17. Véase también Gregorio Nazianceno, *Orat. XXXI,* 28 (PG 36, 165); Dídimo, *De Trinitate,* II, 7 (PG 39, 560-600); San Cirilo (N. Charlier, *La doctrine sur le Saint-Esprit dans le «Thesaurus» de S. Cyrille d'Alexandrie,* en: *Studia Patristica,* II, p. 187ss; G.M. de Durand ha traducido y editado sus *Diálogos sobre la Trinidad,* SChr 231); Teodoro de Mopsuestia, *Homil. catech.,* 9, 15; san Agustín, *Epist.,* 238, 21 (PL 33, 1046).

18. P. Piault, *Tertulien a-t-il été subordinatien,* «Rev. Sc. ph. th.», 47 (1963) 181-204; J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien,* «Rech. Sc. rel.», 54 (1966) 337-369, y sobre todo, *Théologie trinitaire de Tertullien,* 3 vols. + un volumen de índices (col. «Théologie» 68, 69, 70), París 1966 (1094 páginas).

19. *Adv. Praxean,* 8-9 (Pl 2, 163-164; CC 2, 1168-1169).

20. Piault, art. cit., p. 204.

21. Dsch 126.

22. Carta 15 al papa Dámaso (PL 22, 356-57): «... hablar de tres *hypostasis...* Toda la escuela de letras profanas no conoce como *hypostasis* sino la *ousia.* Y, ¡dígame! ¿quién hablará de tres sustancias?» (Un eco en santo Tomás, ST I, q. 29, a. 3 ad 3; q. 30, a. 1 ad 1). San Agustín era más sereno y profundo: «Al discurrir sobre lo inefable, para expresar de algún modo lo que es imposible enunciar, nuestros griegos *(a nostris graecis)* dicen una esencia y tres substancias; los latinos, una esencia o substancia y tres personas ...» *(De Trinitate,* VII, 4, 7 y cf. 6, 11; «Bibli. agusti.» XV, p. 527, 541 y cf. p. 584)).

23. DSch 421.

difícil encontrar una lengua que no fuera inadecuada para expresar un misterio que, al ser el de Dios en su ser íntimo, sobrepasa toda inteligencia creada. San Hilario, uno de los grandes testigos de la fe, se excusaba de tener que hablar de él. La herejía, decía, nos fuerza a «*illicita agere, ardua transcendere, ineffabilia loqui,* hacer lo que no está permitido, escalar las cumbres, expresar cosas inefables» [24]. Verdaderamente, el misterio de la Trinidad de Dios es un principio de vida, de contemplación, de alabanza. Pero su estudio teológico consiste, en gran medida, en reflexionar sobre el vocabulario, sobre la gramática, el lenguaje. Así, incluso, en la *Suma* de un místico de la talla de santo Tomás de Aquino... Pero volveremos a nuestro tema particular, el Espíritu.

La lucha y la victoria sobre los «pneumatómacos» parecen haber influido en dos desarrollos litúrgicos: 1) La *epiclesis* o invocación del Espíritu Santo sobre el pan y el vino ofrecidos existía ya (cf. la anáfora de Hipólito, la *Catequesis* V, 7 de san Cirilo de Jerusalén, en 348-49; cf. «S. Chr.» 126, p. 155). Toma mayor relieve hacia la mitad y al final del siglo cuarto y posteriormente: anáforas de Serapión, de san Basilio, *Catequesis* de Cirilo de Jerusalén o de su sucesor Juan. La llamada liturgia de san Juan Crisóstomo... Trataremos el problema de la *epiclesis,* en su vertiente teológica y litúrgica, en un libro posterior. 2) Primitivamente, los cristianos celebran, durante los cincuenta días posteriores al domingo de resurrección, el misterio único de salvación y de la vida nueva ganado y comunicado por Cristo. Pero en el curso del siglo cuarto, comenzaron a distinguir las fiestas de la resurrección, de la ascensión y pentecostés [25]. Las peregrinaciones a Jerusalén solían detallar las celebraciones; se quería solemnizar los dogmas redactados contra las herejías. Pentecostés jamás fue una fiesta del *Espíritu Santo.* Se celebran los misterios del Verbo hecho carne, no se aíslan las personas divinas: el Espíritu es «coadorado, conglorificado con el Padre y el Hijo». Ello no impedirá que se le pida como a una Persona singular, como sucede cuando se elevan plegarias a Cristo. Se sabe que la reacción antiarriana favoreció esta práctica (tesis y artículos de J.A. Jungmann).

No vamos a intentar presentar una historia del dogma pneumatológico. Para ello sería necesario presentar a san Hilario († 367), a Cirilo de Jerusalén († 386), a Dídimo († h. 398), a Ambrosio († 397), que escribió un *De Spiritu Sancto* donde desarrolla la doctrina orto-

24. *De Trinitate,* II, 2 (PL 10, 51); en 355.

25. Véase O. Casel, *Art und Sinn des ältesten christlichen Osterfeier,* «Jahrb. für Liturgiewiss.» 14 (1938), l. 78; J. Daniélou, *Bible et Liturgie* («Lex Orandi» 11), París 1951, 429-448; G. Kretschmar, *Himmelfahrt und Pfingsten,* «Zeitschrift. f. Kirchengesch.», 66 (1954) 209-253; especialmente, R. Cabié, *La Pentecôte. L'évolution de la cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles,* Tournai y París 1965 (bibliogr. p. 11-14). Y cf. *Dict. de Spirit.,* art. *Esprit Saint,* t. IV/2, col. 1285.

doxa sobre la Tri-unidad de Dios y la divinidad de la tercera Persona. Finalmente, tendríamos que hablar de san Cirilo de Alejandría († 444). Pero es preciso citar también a la cristiandad siria, con Antioco, y a Edesa o Nísibe con san Efrén († 373), denominado la «lira del Espíritu Santo»[26]. Esta tradición siria, ampliamente expresada en el lenguaje poético y lírico de los himnos, relaciona la Iglesia, la ordenación de sus misistros, su vida sacramental y el mandato de la misión de Mt 28,18-20 no tanto con el Verbo encarnado como con el Espíritu de pentecostés. El Espíritu es quien engendra la Iglesia y actúa, de manera particular, en los tres sacramentos de la iniciación, bautismo, confirmación, eucaristía. En ella, la *epiclesis* es una invocación para que la realidad de la resurrección se efectúe en la comunidad que celebra.

Agustín (354-430), simple sacerdote entonces, predica, en el año 393, su *De fide et symbolo* ante un concilio local. Dice entonces:

> Numerosos son los libros que hombres sabios y espirituales han escrito sobre el Padre y el Hijo (...) Por el contrario, el Espíritu Santo no ha sido estudiado con tanta abundancia y cuidado por los doctos y grandes comentaristas de las divinas Escrituras, de tal suerte que resultara igualmente fácil comprender su carácter propio que hace que no podamos llamarle ni Hijo ni Padre, sino únicamente Espíritu Santo[27].

A partir de aquel momento, Agustín se entregó con intensidad a una teología del Espíritu Santo. Encontramos su pensamiento esparcido a lo largo de una obra inmensa, pero más elaborado en su *De Trinitate* que, comenzado en 399, vería su punto final en el 419. En esta obra, Agustín propone una reflexión de una amplitud y profundidad inigualables sobre el conjunto del misterio trinitario[28]. Re-

---

26. Cf. Emmanuel-Pataq Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche* («Théol. histor.» 15), París 1971. Véase Ph. Rancillac, *L'Église, manifestation de l'Esprit chez S. Jean Chrysostome*, Dar Al-Kalima, Líbano, 1970.

27. *De fide et symbolo*, IX, comienzo de los n.os 18 y 19: PL 40, 190 y 191.

28. *De Trinitate:* PL 42; texto latino, traducción y notas explicativas en «Bibliot. Augustin.» t. 15 (1955: por M. Mellet y Th. Camelot) y 16 (1955: por P. Agaësse y J. Moingt). Sobre la teología trinitaria de Agustín, estudios clásicos de M. Schmaus (1927), I. Chevalier (1940), O. du Roy (1956). Sobre su pneumatología: F. Cavallera, *La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit Saint à propos du «De Trinitate»*, «Rech. Théol. ancienne et médiévale», 2 (1930) 365-387; 3 (1931) 5-19; I. Chevalier, *S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*. Friburgo 1940; *La théorie augustinienne des relations trinitaires. Analyse explicative des textes*, «Divus Thomas (Fr)», 18 (1940) 317-384; M. Nédoncelle, *L'intersubjectivité humaine est-elle pour s. Augustin une image de la Trinité?*, en: *Augustinus Magister*, París 1954, t. I, p. 595-602; O. du Roy, *L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon S. Augustin*, «Recherches augustiniennes», 2 (1962) 415-445; P. Smulders, en *Dict. de Spiritualité*, t. IV/2, col. 1279-1283; F. Bourassa, *Questions de théologie trinitaire*, Roma 1970; B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'Histoire* («Théol. hist.» 31), París 1975, p. 159-172; E. Bailleux,

tendremos tan sólo lo que hace referencia al Espíritu Santo. A nuestro entender, Agustín presenta una doctrina original sobre la tercera Persona y su papel. No querríamos traicionar su poderosa simplicidad, porque, una vez más, no podremos decirlo todo.

Curiosamente, Agustín comienza criticando su idea, al menos bajo la forma en que la encontró. Lo hace en el discurso del 393, mencionado anteriormente[29]. Pero Agustín tenía otras referencias, otras incitaciones. Treinta años antes, Mario Victorino, cuya conversión había impresionado a Agustín y al que éste debía el conocimiento de los «libros de los platónicos», había escrito:

Adesto, sancte spiritus, patris et filii copula.
Tu cum quiescis, pater es, cum procedis, filius,
In unum qui cuncta nectis, tu es sanctus spiritus.

Espíritu Santo, ¡asístenos, tú el lazo del Padre y del Hijo!
En reposo, tú eres el Padre, en tu procesión el Hijo,
Uniendo todo en la unidad, eres el Espíritu Santo[30].

Agustín parte del hecho de que determinados atributos son comunes al Padre y al Hijo, no les oponen ni les distinguen. Así, la bondad, la santidad: ¿sería esto el Espíritu Santo? Agustín no se atreve a afirmarlo[31]. Se trata de propiedades de la esencia. Pero Agustín no arranca nunca de la esencia o de la naturaleza común para ir a las personas. Basta con leerlo para descartar inmediatamente ese *slogan* que puede verse todavía en algunos sitios. El obispo de Hipona es mucho más firme y preciso en su comentario de Jn 16,13, del que toma toda una página en su *De Trinitate*[32]. El Padre no es Padre más que del Hijo y el Hijo no es Hijo más que del Padre, pero el Espíritu es el Espíritu de los dos. Es el Espíritu del Padre, según Mt 10,20 y Rom 8,11 y Espíritu del Hijo (Cristo) según Gál 4,6 y Rom 8,9. Por consiguiente, el Espíritu sería lo que, siendo distinto, es común al Padre y al Hijo, su santidad común, su amor, unidad del Espíritu por el lazo de la paz:

L'Esprit du Père et du Fils selon saint Augustin, «Rev. Thomiste», 77 (1977) 5-29.

29. N.º 19, col. 191: «Algunos han osado creer que la comunión entre el Padre y el Hijo, a saber, si puede decirse, la deidad que los griegos llaman *theoteta*, sería el Espíritu Santo (...) Esta deidad que ellos quieren entender del amor recíproco de los dos y de la caridad que (Padre e Hijo) se tienen sería llamada según ellos el Espíritu Santo.» Agustín dirá más tarde *(De haeresibus)* que los «algunos» eran semiarrianos y macedonianos que negaban la personalidad propia del Espíritu Santo (B. de Margerie, op. cit., p. 161, n. 180).

30. Himno primero, vers. 3-5; trad. P. Hadot, SChr 68, París 1960, p. 620 y 621. Cf. himno tercero, vers. 245-246, p. 650 y 651. Pero Victorino tiene *su* teología trinitaria en la que falta la idea de una procesión propia del Espíritu Santo.

31. *De Civitate Dei*, XI, 24 (PL 41, 337s).

32. *In Ioan Ev.*, tr. XCIX, 6-9 (PL 35, 1888-1890); *De Trinit.*, XV, 27, 48.

Ora se le llame unión, santidad o amor *(caritas)* de ambos; ora unidad, porque es amor, o amor porque es santidad; pues es manifiesto que ninguna de las dos es la unión que a ambos enlaza (...). El Espíritu Santo es algo común al Padre y al Hijo, sea ello lo que sea. Mas esta comunión es consustancial y coeterna. Si alguien prefiere denominarla amistad, perfectamente; pero juzgo más apropiado el nombre de caridad (...). Y he aquí por qué no existen más de tres: Una que ama al que procede de ella, otra que ama a aquel de quien procede, y el amor mismo. Porque si el amor no existe, ¿cómo Dios es amor? (cf. 1Jn 4,8.16) Y si no es sustancia, ¿cómo Dios es sustancia? [33].

Agustín insiste en la unidad de sustancia y, por consiguiente, en la igualdad en la sustancia. Se hace presente aquí lo que será la preocupación y, al mismo tiempo, la dificultad de nuestro doctor, el paso eficaz de lo esencial a lo «nocional», es decir, a lo personal. Efectivamente, Dios es caridad (amor). «Pero, ¿quién es caridad, el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo, la *Trinidad?*» El mismo problema se plantea respecto de los restantes atributos, comunes a la vez a los tres y propios del Padre *(memoria)* o del Hijo *(intelligentia)*. «Se ha de entender que todas y cada una de las tres divinas personas tienen en su esencia esas tres perfecciones» [34]. Existe un sentido general o esencial y un sentido propio o personal en el que se aplican los términos amor (caridad) y Espíritu. Porque «Dios» es Espíritu (Jn 4,24), el Padre es Espíritu, el Hijo es Espíritu. Pero algunos textos de la Escritura aplican el nombre de amor al Espíritu Santo. Agustín cita y explica 1Jn 4,7-19; Rom 5,5 [35]. Existen otros ejemplos en los que la Escritura emplea el mismo nombre tanto en un sentido general como en el sentido restringido y propio: así «la ley» o «profeta» [36].

Dios es Espíritu, el Padre es Espíritu, el Hijo es Espíritu. Como se les aplica a los dos comúnmente y en singular «Espíritu», esta palabra cuadra a aquel que no es uno de los dos pero en quien se manifiesta *communitas amborum*, la comunidad de los dos [37]. Siendo común a los dos, el Espíritu recibe en propiedad los nombres que les son comunes, «Espíritu» y «Santo» [38].

El Espíritu es, pues, Espíritu y amor de las dos primeras personas. Por consiguiente, debe decirse que procede de ellas, pero *principaliter* del Padre, porque el Hijo recibe de él también el ser, con él, origen del Espíritu [39]. Los diversos textos ponen de manifiesto que

---

33. *De Trinit.*, VI, 5, 7, trad. en *Obras de san Agustín*, BAC, t. V, Madrid 1956, p. 443-444, ligeramente modificada. Cf., entre otros textos: «Ecce tria sunt ergo, amans, et quod amatur et amor» *(Trin.*, VIII, 14: PL 42, 960): «Spiritus est Patris et Filii, tamquam charitas substantialis et consubstantialis amborum» *(In Ev. Ioan.*, tr. CV, 3: PL 35, 1904).
34. *De Trinit.*, XV, 17, 28.
35. *De Trinit.*, XV, 17, 31.
36. *De Trinit.*, XV, 17, 30.
37. *In Ioan, Ev.*, tr. XCIX, 7.
38. *De Trinit.*, XV, 19, 37.
39. «Digo "principalmente" *(principaliter)* porque está probado que el Espí-

el Espíritu procede también del Hijo. Agustín cita Jn 20,22: «Sopló sobre ellos y les dijo: recibid el Espíritu Santo», o Lc 6,19; 8,4-6 «una fuerza ha salido de mí». Mostrará, utilizando muchos testimonios, que esa *virtus* es el Espíritu. Agustín cita también Jn 15,26; 17,15 y 5,26, Es claro que establece una continuidad entre la «economía» y la «teología». Éste es, precisamente, un rasgo general de su teología trinitaria... Para él, el *Filioque* es totalmente necesario, evidente. Además, había sido afirmado muy expresamente por san Ambrosio cuya teología trinitaria se inspira en los griegos hasta el punto de tomar de ellos parágrafos completos. Agustín se plantea la objeción que parece surgir de Jn 15,26 «*qui de Patre procedit*, que procede del Padre». No representa dificultad alguna para él. Jesús lo dijo en el sentido en que proclamó: «Mi doctrina no es mía, sino de aquel que me ha enviado» (Jn 7,16), texto que Agustín ha comentado de manera admirable[40]. Volvemos de nuevo al *principaliter*. El Padre ha dado al Hijo tener la vida en él y comunicarla. Agustín puede resumir su doctrina de la siguiente manera:

> Según las Sagradas Escrituras, este Espíritu no lo es del Padre solo, o del Hijo solo, sino de ambos; y por eso nos insinúa la caridad mutua con que el Padre y el Hijo se aman[41].

Evidentemente, las imágenes de la Trinidad que Agustín ha desarrollado son sumamente interesantes para nuestro tema. En los libros VIII a XV del *De Trinitate*, el tercer término es *amor* o *voluntas*[42]. A pesar de que Agustín hiciera del Espíritu un amor *mutuo (invicem)*, no podemos afirmar que haya aplicado la noción de amistad a la teología trinitaria de una manera particular. No se engaña acerca del valor de las imágenes psicológicas; las desemejanzas se mezclan con las similitudes[43]. Con todo, constituyen instrumentos teológicos interesantes; sirven para percibir la diferencia entre la procesión del Verbo y la del Espíritu, entre «ser engendrado» y «proceder»[44].

Frecuentemente, san Agustín llama al Espíritu Santo «Don (de Dios)»[45]. Se refiere a la Escritura, Act 2,37-38; 8,18-20; 10,44-46;

---

ritu Santo procede también del Hijo. Pero esto le fue concedido por el Padre: no que el Hijo haya existido sin tenerlo, sino que todo lo que el Padre dio a su Verbo unigénito, se lo otorgó engendrándole. Al engendrarle le otorgó el que procediera de él el Don común y así el Espíritu Santo es espíritu de ambos» (*De Trinit.*, XV, 17, 29). Cf. también XV, 26, 45-47.

40. *In Ioan. Ev.*, tr. XCIX, 8 y 9 *(De Trinit.*, XV, 27, 48).

41. *De Trinit.*, XV, 17, 27; «Bibl. Aug.» 16, p. 501.

42. Indices en «Bibl. Aug.» 16, p. 586ss y cf. 593s.

43. *De Trinit.*, XV, 21, 40s.

44. *De Trinit.*, XV, 27, 50: «se sugiere un esbozo de distinción entre nacimiento y procesión. No es lo mismo la visión del pensamiento que el deseo y el gozo de la voluntad» (t. V, p. 941 de la ed. castellana).

45. *De Trinit.*, V, 11, 12; 12, 13; 15, 16; VII, 4, 7; XV, 17, 29; 18, 32; 19, 33;

11,15-17; Ef 4,7-8. Ciertamente, el Espíritu es *dado* sólo cuando existen criaturas capaces de «poseerle» y de gozar de él, pero él procede eternamente como «donable» y, en este sentido, como don. Es una de sus propiedades, uno de sus nombres personales. Cuando nos es dado, nos une a Dios y entre nosotros por el mismo principio que sella la unidad del amor y de la paz en Dios mismo. No es suficiente hablar aquí del don creado de la gracia, aunque, efectivamente, se nos dé el Espíritu por su medio [46]. Se nos da el Espíritu mismo como principio de unidad de la Iglesia:

> En nuestro lenguaje, el Espíritu Santo es no sólo el Espíritu del Padre y del Hijo que lo dieron, sino el nuestro también, para quienes lo hemos recibido. Sucede como en la expresión «salvación del Señor» (Ps 3,9), que es la salvación dada y nuestra salvación, la de quienes la hemos recibido. De igual manera, el Espíritu Santo es el de Dios porque nos lo da y el nuestro porque lo recibimos [47]. Han querido por lo que une al Padre y al Hijo unirnos entre nosotros y con ellas y hacer de nosotros una unidad por obra de aquel Don que a las dos les es común; es decir, el Espíritu Santo, que a la vez es Dios y don de Dios.
> Por él, efectivamente, nos reconciliamos con la divinidad y nos deleitamos en ella (...) El Espíritu Santo que unifica la congregación de la Iglesia (...) Como la remisión de los pecados no tiene lugar sino en el Espíritu Santo, sólo puede darse en la Iglesia que tiene el Espíritu Santo... La sociedad formada por la unidad de la Iglesia de Dios, fuera de la cual no tiene lugar la remisión de los pecados, es considerada como la obra propia del Espíritu Santo, con la colaboración, desde luego, del Padre y del Hijo por ser el Espíritu Santo, en alguna manera, el lazo propio del Padre y del Hijo... porque el Espíritu Santo es común al Padre y al Hijo, por ser el Espíritu del Padre y del Hijo [48].

Nos encontramos aquí en la entraña de la eclesiología de san Agustín. Como hemos puesto de manifiesto en otro lugar [49], Agustín ve en la Iglesia como dos niveles o dos órbitas, el de la *communio sacramentorum*, que es obra de Cristo, y el de la *societas sanctorum*, que es la del Espíritu Santo. A esta entraña denomina Agustín *ecclesia in sanctis, unitas, caritas, pax* y también *columba*, porque su principio es el Espíritu Santo. Éste hace en la Iglesia lo que el alma rea-

27, 50. Pero F. Cavallera, art. cit. supra (n. 28), p. 368-370 presenta una relación exhaustiva.

46. «Y no en vano, según creo, hablando con tanta insistencia el Señor en el evangelio de Juan de la unidad, de su unión con el Padre, o de la unión entre nosotros, pero sin decir jamás: para que nosotros y ellos seamos uno, sino "que ellos sean uno, *como* nosotros somos uno" (Jn 17, 20)» *(De Trin.*, VI, 3, 4). «Se nos preceptúa imitar esta unidad en el orden de la gracia...»: VI, 5, 7. Pero el P. Moingt, al insistir atinadamente en este aspecto, no llega, pensamos, hasta el final del pensamiento de Agustín: «Bibl. Aug.», t. 16, p. 655-656.

47. *De Trinit.*, V, 14, 15.

48. *Sermo* 71, 12, 18; 12, 19 y 17, 28; 20, 33 *(Sermón* 26 en la ed. de la BAC, t. VIII de las *Obras de san Agustín*, Madrid ²1958, p. 290, 303, 310); PL 38, 454; 455 y 459; 463-64. El sermón fue pronunciado hacia el 419.

49. En la introducción general a los *Traités antidonatistes*, «Bil. Augustin.», t. 28, París 1963, p. 100 a 124.

liza en el cuerpo [50]. Utilizando la terminología de nuestros días diríamos: existe la *institución*, que viene de Cristo, de la Palabra, de los sacramentos, del ministerio. Para que ella alcance su fruto cristiano de salvación y de comunicación con Dios es necesario el *acontecimiento* del Espíritu Santo. Empleamos el término «acontecimiento» para expresar los valores de lo «no dado de antemano», de actualidad, de penetración. Pero, si consideramos la Iglesia como totalidad, el Espíritu la habita siempre. Agustín habla de ella frecuentemente como del templo del Espíritu Santo [51]. Su visión alcanza una profundidad verdaderamente *teo*-lógica: Dios quiere reunirnos a todos con él por el mismo Espíritu que es el lazo entre el Padre y el Hijo, es decir, «in Spiritu Sancto, quo in unum Ecclesia congregatur» [52].

Esta misión del Espíritu Santo en la Iglesia y en nuestra vida personal de gracia es inegablemente importante. Agustín había conocido a los «platónicos» por medio de Marius Victorinus. Sin duda sacó de ellos la idea del retorno del alma a su fuente, el *regressus* (Tomás de Aquino estructurará su síntesis siguiendo el esquema *egressus-reditus)*. El Espíritu, término y sello de la fecundidad intradivina, y que nos la comunica a nosotros, es también el principio de nuestro retorno al Padre por el Hijo. Es, en profundidad, el deseo que nos mueve hacia el Padre y que nos hace desembocar en él. «Donec requiescat in Te.»

50. *In Ioan. Ev.*, tr. XXVI, 6, 13 (PL 35, 1612-13); tr. XXVII, 6, 6 (1618); *Sermo* 267, 4 (38, 1231); 268, 2 (1232-33). La constitución dogmática *Lumen Gentium* cita este último texto juntamente con los de Crisóstomo, de Dídimo, de Tomás, de León XIII y de Pío XII, con los que ilustra este tema (n.° 7 § 7).

51. D. Sanchis, *Le symbolisme communautaire du Temple chez S. Augustin*, «Rev. d'Ascét. et Myst.», 37 (1961), 3-30; 137-147.

52. *Sermo* 71, 12, 18 a 20, 33 (PL 38, 454 a 464); *De Trinit.*, XV, 21, 41 (42, 1087).

III

DESTINO DEL TEMA DEL ESPÍRITU SANTO AMOR MUTUO DEL PADRE Y DEL HIJO[1]

Esta historia se apoya en la reflexión de algunos grandes espíritus que se sucedieron en el decurso del tiempo, que conocieron la obra de sus predecesores, la asumieron eventualmente y, en ocasiones, la corrigieron. Estos grandes espíritus son latinos, porque el tema casi no está presente en el Oriente antiguo[2]. Nos referimos a san Anselmo, Acardo y Ricardo de San Víctor, san Buenaventura y santo Tomás de Aquino.

San Anselmo (1033-1109) escribió el *Monologion* hacia 1070, siendo prior de Bec, un *De Processione Spiritus Sancti* después del concilio de Bari, en el que participó, siendo arzobispo de Canterbury, en 1098 con los griegos, en uno de sus exilios. El presentar a Agustín como «esencialista» es utilizar un término altamente discutible. El presentar a Anselmo como agustiniano no es más que tocar un solo aspecto de la herencia teológica de Agustín. Anselmo no trata del Espíritu Santo como amor mutuo del Padre y del Hijo; prolonga la analogía antropológica, no como psicólogo, sino como metafísico nato[3]. En el *Monologion* deduce la existencia de un Verbo y de un Amor de la perfección que es preciso atribuir al *Summus Spiritus*. Efectivamente, no puede negarse al Espíritu supremo el acto de inteligencia, por consiguiente, de expresarse, de decir: el Verbo así expresado es semejanza perfecta, por consiguiente, consubstancial e Hijo.

1. Además de F. Bourassa y de B. de Margerie, citados en el cap. anterior (n. 28) cf. H.F. Dondaine, *Saint Thomas et la Procession du Saint-Esprit*, en: S. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique. La Trinité*, t. II, París 1946, p. 387-409; A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin* («Bibl. Thom.» XXXII), París 1956.

2. No podemos citar más que san Epifanio, *Ancoratus*, VII, «Syndesmos tès Triados» (PG 43, 28 B).

3. R. Perino, *La dottrina trinitaria di S. Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio* («Studia Anselmiana» 29) Roma 1952; A. Malet, op. cit., p. 55-59.

Pero quien se recuerda a sí mismo y se conoce a sí mismo, se ama también necesariamente. De esta manera se establece la existencia de la tercera Persona (c. 49). Pero en el Espíritu supremo, la memoria es el Padre, la inteligencia el Hijo. Por consiguiente, es patente que el amor procede de los dos (c. 51) y como de un principio único (c. 53). «Se capta la diferencia de perspectiva entre Agustín y Anselmo. En este último, la amistad del Padre y del Hijo no es ya el principio propio de explicación de la segunda procesión divina. Esta amistad viene en segundo lugar, como un aspecto que toma el amor divino cuando se le contempla en el Padre y en el Hijo. Pero san Anselmo introduce la tercera Persona como *amor del Espíritu supremo*, procedente de su memoria y de su pensamiento *(Monologion,* 50)» (H.F. Dondaine).

En el *De Processione*, Anselmo desarrolla el argumento esbozado por Agustín y al que santo Tomás de Aquino reconocerá un valor absoluto, irrefutable, en favor del *Filioque:* en Dios todo es uno allí donde no existe oposición de relación.

No podemos menos de considerar como altísimo el genio de san Anselmo, pero su deducción se asemeja demasiado a la de facultades o propiedades de una esencia. Como hombre de oración que fue, ¿no expresó mejor las exigencias de personalización de los Tres, de estos *tres nescio quid* de que habla su *Monologion* (c. 78)?

Uno de los más grandes hombres espirituales de nuestra edad media, Guillermo de Lieja, que llegó a ser abad de Saint-Thierry, cerca de Reims († 1148), escribió, en 1119-20 un *De contemplando Deo* (S.Chr 61, París 1959). En él comenta aquellas palabras de la «oración sacerdotal» de Jesús, Jn 17,22-23 y 26: «Y la gloria que me has dado, yo se la he dado a ellos para que sean uno, como nosotros somos uno, yo en ellos y tú en mí... Para que el amor con que me has amado esté con ellos y en ellos también yo.» En su meditación, que toma la forma de una oración, alcanza la mayor profundidad del conocimiento de nuestra comunión en el misterio de Dios. He aquí esta plegaria, según la traducción de Fr. Bourdeau, *Les quatre saisons. Automne*, París 1977):

Tú te amas, pues, *en ti mismo*, ¡oh amable Señor! cuando del Padre y del Hijo procede el Espíritu Santo, amor del Padre al Hijo, amor del Hijo al Padre, amor tan alto que es unidad, unidad tan profunda que, del Padre y del Hijo, única es la sustancia.

Y te amas a ti mismo *en nosotros*, cuando el Espíritu de tu Hijo enviado a nuestros corazones, por la dulzura del amor y el ardor de la buena voluntad que tú nos inspiras, grita: «*¡Abba!* ¡Padre!» y haces de manera que te amemos. Más aún, tú te amas a ti mismo en nosotros, hasta el punto de que nosotros esperemos en ti y adoremos tu nombre de Señor... Henos aquí osando creer por la gracia de tu Espíritu de adopción que todo lo que hay en el Padre es nuestro. Te llamamos con el mismo nombre, nosotros tus hijos de adopción, con el mismo nombre con el que te llama tu Hijo único por naturaleza.

Se produce así una tal conjunción, una tal adhesión, un tal gusto de tu dulzura, que Nuestro Señor, tu Hijo, lo ha llamado «*unidad*» diciendo: «Que sean *uno* en nosotros»; y adquiere tal dignidad, tal gloria, que añade: «Como yo y tú somos *uno.*» ¡Oh gozo, oh gloria, oh riqueza, oh arrogancia! Porque la sabiduría tiene también su arrogancia...

Así, nosotros te amamos, o, mejor, tú te amas en nosotros, nosotros con afecto, tú con eficacia, «haciéndonos» *uno* en ti por tu propia unidad, quiero decir, por tu propio Espíritu Santo que nos has dado...

¡Adorable, terrible, bendito, dánoslo! Envía tu Espíritu y todo será creado y renovarás la faz de la Tierra... ¡Venga la paloma con el ramo de olivo!... ¡Santifícanos con tu santidad! ¡Únenos con tu unidad!

Ricardo, muerto en el año 1175, prior de San Víctor en París, escribió un *De Trinitate* (tr. fr. de G. Salet: «Sources chrétiennes» 63, París 1959), cuya dependencia de Acardo se ha demostrado[4]. Ha seguido una línea muy cercana a la de san Anselmo, la de aportar razones no sólo probables, sino necesarias[5], pero desemboca en una construcción muy diferente, mucho más directamente ligada a la oración y a una experiencia personal. También él dice: tenemos que atribuir a Dios lo que colocamos más alto en nuestra visión de los valores (1,20). Y esto es el amor, la *caritas.* Esta noción permite unir las dos afirmaciones que la fe y la oración nos hacen confesar: *tres,* y, sin embargo, *unum,* uno (cf. el símbolo *Quicumque).* La *caritas* exige, en efecto, una multiplicidad de sujetos. Se pasa del esencialismo al personalismo. Ricardo de san Víctor elabora una nueva definición de la persona. Tenemos que decir más, hablar de caridad *perfecta,* de tal calidad que debemos de atribuirla a Dios (3, 2 y 5). Ella suscita la necesidad de un *consortium amoris* (3,11), de amar juntos a un tercero y de hacer juntos que éste participe de su felicidad. De esta manera, el Espíritu es presentado como *condilectus* del Padre y del Hijo (3, 11 y 19; 6,6: Salet traduce «un amigo común», cf. p. 192, n. 2 o «un tercero parecidamente amado»). Vemos, pues, que Ricardo toma la senda de Agustín (citado 87 veces)[6] y de Anselmo (citado 44 veces), pero, en vez de hablar de inteligencia y voluntad, deduce todo del amor. La confesión orante de la fe, *tres* que son *unus,* se traduce en: un Amor, tres Amantes.

---

4. A.M. Ethier, *Le «De Trinitate» de Richard de Saint-Victor,* París - Ottawa 1939; G. Dumeige, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour,* París 1952; A. Malet, op. cit., p. 37-42; O. González, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a san Buenaventura,* Madrid 1966, p. 295-363. Sobre Acardo, J. Riballier, ed. de su *De Trinitate,* 1958. J. Chatillon, *Théologie et spiritualité dans l'oeuvre oratoire d'A. de St-Victor,* París 1969.

5. *De Trinit.,* 1, 4. El padre Chenu señala atinadamente: «Siguiendo a san Anselmo, las *necessariae rationes* obsesionaron siempre a la escuela» *(Introd. à l'étude de S. Thomas,* París 1950, p. 158).

6. Y cuya tesis sobre el Espíritu Santo amor del Padre y del Hijo vuelve a tomar, precisándola, Ricardo: *Quomodo Spiritus Sanctus est Amor Patris et Filii* (PL 196, 1011-1012).

Puesto que no pretendemos trazar una historia de la teología trinitaria, no expondremos el pensamiento de la *Suma* de Alejandro de Hales, sin que ello signifique ignorar su interés. Pero no podemos dejar en la sombra del olvido a su discípulo san Buenaventura, quien reúne las precisiones recibidas de su maestro y la herencia de Agustín y de Victorino [7]. Simpatiza con la construcción de éste bajo el signo del amor no egoísta, comunicativo: «El amor mutuo es más perfecto que el amor de sí mismo; el amor mutuo que se comunica es aún más perfecto, porque aquel que no se comunicara tendría un cierto sabor de libido» [8]. J.G. Bougerol define las aplicaciones que Buenaventura hace del amor en Dios con las siguientes palabras: «El amor esencial o amor con el que se ama cada persona y con el que cada persona ama a las otras dos es la *complacentia;* amor nocional o amor en el que están unidos el Padre y el Hijo espirando al Espíritu Santo es el amor *concordia* o *dilectio.* Amor personal, el Espíritu Santo es producido por modo de liberalidad, de la *concordia* del Padre y del Hijo» [9]. El Espíritu es el lazo, el *nexus* de los dos. A nuestro respecto, es don. «Espíritu, amor y don significan la misma realidad propia, pero bajo aspectos diferentes. "Espíritu" la expresa principalmente por referencia a la fuerza que lo produce. "Amor" principalmente en cuanto a su modo de emanación, como *nexus.* "Don" en cuanto a la relación que es la consecuencia... (porque) está hecho para unirnos *(connectare)*» [10]. El Espíritu es el principio de nuestro retorno a Dios.

Tomás de Aquino acepta plenamente la idea del Espíritu Santo lazo de amor entre el Padre y el Hijo, idea que le viene de una tradición profunda [11]. ¿Pero qué papel le atribuye en su esfuerzo por

---

7. J.F. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons selon S. Bonaventure,* París 1929; A. Malet, op. cit., p. 42-48 (Alejandro), 48-53 (Buenaventura); O. González, op. cit., a lo que podemos añadir las monografías de J. Kaup (1927), Z. Alszeghy (1946) y P. Prentice (1951) sobre la teología de san Buenaventura sobre el amor. La investigación histórica añade incesantemente nuevos datos a nuestro conocimiento de la escuela franciscana. Señalemos también, W.H. Principe, *St. Bonaventure's Theology of the Holy-Spirit with Reference to the Expression «Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto»,* en *S. Bonaventure: 1274-1974,* t. IV, Grottaferrata 1974, p. 243-269. También *Odo Rigaldus, a Precursor of St. Bonaventure on the Holy Spiritus Effectus formalis in the mutual Love of the Father and Son,* en: «Mediaeval Studies», XXXIX (1977) 498-505.

8. *I Sent.,* d. 10, a. 1, q. 1.

9. *Lexique Saint Bonaventure,* París 1969, p. 16, s.v. *Amor,* con referencias.

10. *I Sent.,* d. 18, a. 1, q. 3 ad 4.

11. Algunos textos: *I Sent.,* d. 10, q. 1, a. 3; d. 32, q. 1, a. 1 ad 4 (en 1254); *De Potentia,* q. 9, a. 9 ad 2; q. 10, a. 2 ad 15 («Cum enim Spiritus Sanctus sit amor mutuus et nexus duorum, oportet quod a duobus spiretur») y a. 4 ad 10; a. 5 ad 11 (en 1256?); *Resp. ad 108 art.,* a. 25 («procedit ut nexus duorum»: en 1265-66); ST, I, q. 36, a. 4 ad 1 («Si considerentur supposita spirationis, sic Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio ut sunt plures. Procedit enim ab eis

dar cuenta intelectualmente del misterio de la Trinidad, inaccesible a la razón natural y trascendente a toda «explicación», incluso a la interior de la fe? No tenemos otro camino que el de buscar un *intellectus* de lo que la fe nos hace sostener, utilizando los recursos de la razón. Parece que el tema de amor *mutuo* — tan querido del alma religiosa y del espíritu poético, y sabemos de las afinidades profundas de la oración y de la poesía — no tenía para santo Tomás un valor decisivo para organizar intelectualmente el tratado de la Trinidad. El tema no interviene en *Contra Gentes*, en el *Compendium Theologiae* ni en la *Summa*, en los artículos decisivos del comienzo del tratado, I, q. 27, a. 3: «¿Existe en Dios otra procesión que la generación del Verbo?», y 4: «La procesión del amor en Dios ¿es una generación?». En la *Summa*, el tema interviene en el curso de las precisiones acerca de la procesión del Padre *y* del Hijo (36, 4 ad 1) y para precisar la idea de que siendo lazo entre los dos, el Espíritu sería *medius* y no término (37, 1 ad 3). Es utilizada, finalmente, para explicar algunas expresiones transmitidas por la tradición (37, 2; 39, 8). De san Agustín, Tomás ha retenido la analogía sacada de la estructura del espíritu [12], altamente estimada ya por Anselmo, a cuya línea se suma Tomás. Veamos cómo presenta Tomás, en el *Compendium Theologiae*, la imagen agustiniana de la Trinidad:

> Podemos considerar tres aspectos en el hombre: el hombre que existe en su naturaleza, el hombre que existe en su intelecto y el hombre que existe en su amor. Pero estos tres no son, sin embargo, uno, porque aquí, pensar no es ser, ni amar; y uno solo de los tres es una realidad subsistente, el hombre que existe en su propia naturaleza. Pero en Dios, ser, conocer y amar son una sola cosa. Por consiguiente, Dios que existe en su intelecto, Dios que existe en su propio ser natural y Dios que existe en su amor no hacen sino uno, pero cada uno de los tres es una realidad subsistente [13].

ut amor unitivus duorum»); q. 37, a. 1 ad 3 entero; q. 39, a. 8, donde Tomás da cuenta de diversas expresiones de santos doctores (en 1267). J. Slipyi, *De Principio Spirationis in SS. Trinitate*, Leopoli 1926; M.T.L. Penido, «*Cur non Spiritus Sanctus a Patre Deo genitus*». *S. Augustin et S. Thomas*, «Revue Thomiste», 13 (1930) 508-527; *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* («Bibl. Thom.» XV), París 1931, p. 295-311 (aparecido en «Ephem. Théol. Lovan.», 8 [1931] 5-16: *La valeur de la théorie psychologique de la Trinité); Gloses sur la Procession d'amour dans la Trinité*, «Eph. Théol. Lovan.», 14 (1937) 33-68; H.F. Dondaine, *S. Thomas d'Aquin. Somme Théologique. La Trinité.* 2 vols., París - Tournai 1946; A. Malet, *Personne et Amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin* («Bibl. Thom.» XXXII), París 1956; C. Vagaggini, *La hantise des «Rationes necessariae» de S. Anselme dans la théologie des Processions trinitaires de S. Thomas*, en *Spicilegium Beccense*, I, congreso internacional del noveno centenario de la llegada de Anselmo a Bec, París 1969, p. 103-139; E. Bailleux, *Le personnalisme de S. Thomas en théologie trinitaire*, «Rev. Thom.», 61 (1961) 35-38; F. Bourassa y B. de Margerie, citados supra, p. 108, n. 29.

12. «Ad manifestationem aliqualem hujus quaestionis, et praecipue secundum quod Augustinus eam manifestat...», *De Potentia*, q. 9, a. 5.

13. Cap. 50: trad. Dondaine, op. cit., t. II, p. 406, n. 1; cf. *C. Gentes*, IV, 26.

Presentada de esta manera, esta concepción tiene unos tintes excesivamente filosóficos (de gran valor, sin duda alguna. El espíritu está tres veces en sí. ¡Si estuviera firmada esta representación por Hegel, se le prestaría mayor atención!); podría hacer creer, además, que Tomás considera las personas a partir de la esencia, como especies de modos o de facultades. Pero no hay nada de esto. Los estudios de A. Malet, E. Bailleux y de otros lo han demostrado con suficiente nitidez. Para santo Tomás, todo lo que es activo en Dios, es de las Personas *(actiones sunt suppositorum)*. El conocimiento y el amor esenciales de sí no existen sino hipostasiados en sujetos personales que no se distinguen sino por la oposición de las relaciones que les constituyen. Pero cuando estas relaciones se establecen en la sustancia divina, que es existencia absoluta, son ellas mismas sustancias. Hacen existir a las personas según la sustancia divina, la primera *sub ratione intellectus,* bajo el aspecto de conocimiento (pero el Verbo es *spirans amorem: Com. in Ev. Ioan.,* c. 6, lect. 5, n.º 5), la segunda *sub ratione voluntatis,* bajo el aspecto de querer o de amor. «La persona en Dios significa la relación por modo de sustancia»[14]. En estas condiciones:

Es necesario decir que el Espíritu Santo procede del Hijo, porque, si no procediese del Hijo, no podría distinguirse personalmente de él. Y esto se comprende por lo que llevamos explicado. No es posible decir que las personas divinas se distingan unas de otras por algo absoluto, porque se sigue que no sería una misma la esencia de las tres, ya que todo lo que es absoluto en Dios pertenece a la unidad de la esencia. Sólo pues por las relaciones las personas divinas se distinguen entre sí. Pero las relaciones no pueden distinguir las personas sino en cuanto son opuestas, y esto se comprueba observando que el Padre tiene dos relaciones: con una se refiere al Hijo y con la otra al Espíritu Santo. Sin embargo, por no ser opuestas, no constituyen dos personas; pertenecen ambas únicamente a la persona del Padre. Si, pues, en el Hijo y en el Espíritu Santo no se hallasen más que las dos relaciones con que uno y otro se refieren al Padre, estas relaciones no serían relaciones opuestas, como tampoco lo son las dos con que el Padre se refiere a ellos. De ahí se sigue que, así como la persona del Padre es una, de igual manera el Hijo y el Espíritu Santo serían una sola persona con dos relaciones opuestas a las dos relaciones del Padre. Pero esto es una herejía, porque destruye la fe en la Trinidad. Por consiguiente, es necesario que el Hijo y el Espíritu Santo se refieran el uno al otro con relaciones opuestas. Pero en Dios no pueden darse más relaciones opuestas que las relaciones de origen, como ya hemos demostrado, y las opuestas relaciones de origen son relaciones de principio y de lo que proviene de un principio. Luego, no queda otro recurso que decir, o que el Hijo procede del Espíritu Santo, cosa que nadie dice, o que el Espíritu Santo procede del Hijo, que es lo que nosotros confesamos.

Y esto está en armonía con el concepto de la procesión de uno y otro. Hemos dicho que el Hijo procede por vía de entendimiento como verbo, y el Espíritu Santo procede por vía de voluntad como amor. Pero el amor procede necesariamente del verbo, pues no amamos cosa alguna sino en cuanto la hemos concebido

---

14. *I Sent.,* d. 23, a. 3 sol.; o «la relación en tanto que subsiste en la naturaleza divina»: ST, I, q. 29, a. 4; q. 39, a. 1.

en la mente. Por tanto esto mismo prueba que el Espíritu Santo procede del Hijo [15].

Después de haber releído atentamente y según su sucesión cronológica las diferentes exposiciones trinitarias de santo Tomás y después de haber leído los estudios que se han consagrado a esas exposiciones (citados en p. 116s), hacemos nuestras las explicaciones y conclusiones de H.F. Dondaine, de quien extractamos algunas frases [16]:

Para asegurar el beneficio de la síntesis anselmiana, santo Tomás relega el amor mutuo a un segundo plano; no ha sido invocado para introducir la segunda procesión, en la cuestión 27; en nuestra cuestión 37 es recordado como un dato tradicional a tener en cuenta por la teoría; y la solución 3 da cuenta de ello exactamente como san Anselmo (...).

Frecuentemente, santo Tomás invoca este carácter del Espíritu Santo *nexus duorum*. Intenta salvar el dato de Agustín (no entramos en Ricardo); no olvida que el Espíritu Santo es el nudo de amor que une al Padre y al Hijo. Pero *no es por ahí que conviene introducir el misterio de la tercera Persona;* nos expondríamos al antropomorfismo, a estas oposiciones y desigualdades en las que desembocan los discípulos de Ricardo [17].

Efectivamente, la metáfora del amor «nudo de los amantes» no puede ir más allá del plano de la imagen. Lo que dos amigos tienen de uno para que les una, no es la realidad vivida de su acto de amor. Cada uno vive su propio acto y ello hace dos amores, dos actos de amar. Lo único que tienen de uno es el objeto, el bien (...). Pero adaptan sus dos corazones y voluntades a esta comunidad en

---

15. I, q. 36, a. 2, trad. de R. Suárez en *Suma Teológica*, II-III, BAC, Madrid [3]1959, p. 251. Cf. *C. Gentes*, IV, 24; *De Potentia*, q. 10, a. 5; *In Ioan.*, c. 15, lect. 6.

16. Op. cit., t. II, p. 397-401.

17. El peligro del antropomorfismo que señalaba H. Dondaine en el tema del Espíritu como amor mutuo del Padre y del Hijo, podría ilustrarse con muchas fórmulas que se encuentra en los libros — por lo demás profundos y edificantes — de Yves Raguin: *La Profondeur de Dieu* (col. «Christus» 33) DDB, 1973, y, sobre todo, *L'Esprit sur le monde* (col. «Christus» 40) DDB, 1975. He aquí algunas de esas fórmulas que, en estricta teología trinitaria, son inexactas o al menos ambiguas: «vida de relaciones en Dios» *(Prof.*, p. 137); «las personas son centros de acción y de conciencia. Esta conciencia es conciencia en total reciprocidad» (p. 138): «El Padre es Padre en las profundidades del Hijo, el Hijo es Hijo en las profundidades del Padre, y esta relación es amor de los dos que llamamos Espíritu» (p. 159); «En la Trinidad, la última profundidad, de Dios es la relación de amor que llamamos Espíritu Santo. Éste es a la vez la relación que une el Padre a su Hijo y a la relación última de esta intimidad» *(L'Esprit*, p. 16); «La relación del Padre y del Hijo se anula en el Espíritu» (p. 7); «Entre estos tres, si es que podemos decir "tres", lo que cuenta no es el número, sino el ser, en su identidad total, una incesante relación de conocimiento y de amor» (p. 27). En estos textos se emplea la palabra «relación» en sentido psicológico humano, mientras que tiene un sentido técnico-metafísico en doctrina trinitaria. Se traspone la experiencia humana al plano de Dios sin pasar por una necesaria y purificadora crítica. Por supuesto, es atinado lo que dice Raguin: «No diré que proyectemos nuestro modo de ser sobre el de la última realidad; diría, más bien, que nuestro modo de ser nos suministra un lenguaje para expresar lo inexpresable» *(Prof.*, p. 148). A condición de no trasponerlo tal cual. Entonces se daría peligro de antropomorfismo.

el bien por medio de *dos amores* al mismo objeto. De nada sirve variar las imágenes, hablar de un soplo único, de un beso [18], de un bálsamo o de un licor único emanado de los dos. Son figuras impotentes para captar inteligiblemente el misterio del origen del Espíritu Santo, donde no se da más que un acto, una espiración, un «amar» común a las dos personas que aman, pero *en razón de la unidad de esencia*, y no de la amistad como tal (...).

Por consiguiente, es adecuado —y muy en su punto— presentar al Espíritu Santo como amistad del Padre y del Hijo, el amor mutuo del Padre y del Hijo. Pero no puede explotarse metafísicamente esta vía; no encontramos ahí la analogía consistente para pensar la persona del Espíritu Santo. La otra presentación, la del Espíritu Santo como el amor que Dios tiene a su bondad, amor que procede del divino Conocedor y Amante y de su Verbo, es mucho más sobria, pero más segura, y por consiguiente, más preferible para introducir racionalmente la procesión de la tercera Persona.

---

18. Así S. Bernardo, Sermón 8 sobre el Cantar, n. 2 (PL 183, 810ss); *Sermo 89 de diversis* (183, 707).

IV

SAN SIMEÓN, EL NUEVO TEÓLOGO UNA EXPERIENCIA DEL ESPÍRITU

Es uno de los mayores místicos cristianos. Nacido en 949, se hizo monje del Studion y posteriormente de San Mamés y, en 982, fue instituido higumeno de este monasterio. Se refiere frecuentemente a Simeón el Piadoso († 987), quien le reveló las vías espirituales. Esta referencia misma, su fervor exigente, su insistencia en hacer participar de sus experiencias místicas, le valieron oposición y muchas dificultades. Abandona el higumenado y es enviado en 1009 a la otra orilla del Bósforo. Murió allí el 12 de marzo de 1022. Ha dejado escrita una obra considerable[1].

«Nuevo teólogo» significa el que ha hecho y comunicado una experiencia (nueva) de Dios. Hablando en categorías de nuestro tiempo,

---

1. Obras: PG 120; Tratado *Peri exomologeseos*, ed. en K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Leipzig 1898, p. 110-127. Aparecieron en edición crítica y traducidas, en «Sources chrétiennes»: *Cathéchèses*, intr., textos y notas por monseñor Basile Krivochéine, trad. fr. J. Paramelle (n.° 96, 104, 113, París 1963, 1964, 1965); *Chapitres théologiques gnostiques et pratiques*, trad. fr. J. Darrouzès (n° 51, París 1957: son las centurias); *Traités théologiques et éthiques*, ed. y trad. fr. de J. Dorrouzès (n.° 122 y 129; París 1966 y 1967: importante introducción); *Hymnes*, ed. crítica J. Koder, trad. fr. J. Paramelle y L. Neyrand (n.° 156, 174, 196; París 1969, 1971, 1973). Dado que pretendemos la utilidad práctica y no un estudio técnico científico, damos las referencias con dos cifras: volumen de «Sources chrétiennes» y página de la traducción. Si aparece alguna vez una tercera cifra es la de la línea.

Estudios: I. Hausherr y G. Horn, *Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien par Nicetas Stéthatos* (*«Orient Chr.»* XII) Roma 1928; S. Gouillard, art. *Syméon*, en *Dict. Théol. Cath.*, t. XIV/2, col. 2941-2959; art. en inglés de B. Krivochéine; L. Bouyer, en *Histoire de la Spiritualité chrétienne*, 2. *La spiritualité du Moyen Âge*, París 1961, p. 662-675. Citas y extractos, pero insuficientemente ordenados, en M.J. Le Guillou, *Les témoins sont parmi nous. L'experience de Dieu dans l'Esprit-Saint*, París 1976. Yo no conocía más que el título de A.J. van der Aalst, *Ambten Charisma bij Simeon de nieuwe theolog*, «Hat Christliijk Oosten», 22 (1970) 153-172.

diríamos que Simeón es esencialmente *un espiritual.* Su doctrina emana de su experiencia espiritual, que fue extremadamente intensa. La cuenta él mismo en numerosas ocasiones y en términos que resultan sorprendentes para nosotros[2]. Cuenta cómo, metido en la vida mundana y un tanto *dandy,* encontró a su padre espiritual y siguió dócilmente su dirección. Se dirige aquí a Cristo:

No dejaste que me hundiera en el fango, sino que, por las entrañas de misericordia, enviaste a alguien para que me buscara; me hiciste salir de lo más bajo (...) Me arrancaste por la fuerza y me sacaste de allí... me confiaste a tu servidor y discípulo, completamente sucio, los ojos, las orejas, y la boca obstruidos por el fango (...). Pero mientras que él, en cada fuente o manantial, en todo momento, se limpiaba y lavaba, yo, que no veía nada, las pasaba de largo en la mayoría de los casos; si él no hubiera tomado mi mano y me hubiera situado junto a la fuente... ni siquiera por una vez habría podido encontrar yo el gozo del agua. Pero, mientras él me mostraba el manantial del agua y me permitía limpiarme a menudo, al mismo tiempo que el agua pura tomaba yo con mis manos también el vaso y el barro y me ensuciaba la figura (...). Un día me encontraba yo de camino y corrí a la fuente cuando, de nuevo, tú, que antes me habías sacado del fango, viniste a encontrarme en el camino. Entonces por primera vez ofuscaste mis débiles miradas con el resplandor inmaculado de tu rostro (...). Desde entonces, con mucha frecuencia, mientras que yo me encontraba junto a la fuente, lejos de despreciarme, tú el sin orgullo, y de negarte a bajar hasta mí, al contrario, te aproximabas, me tomabas la cabeza en primer lugar, la bañabas en las aguas y me hacías ver de manera más clara la luz de tu rostro (...). Durante el tiempo en que venías y te marchabas, me parecías cada vez mejor, me inundabas de aquellas aguas y me hacías la gracia de ver mejor una luz más pura.

Tú estabas junto a mí, me lavabas —me parecía— en las aguas, me inundabas y me sumergías, en repetidas ocasiones, cuando vi los destellos brillantes en torno a mí y los rayos de tu rostro mezclados con los míos, y me vi totalmente lleno de estupor sintiéndome totalmente rociado con un agua luminosa (...). Tú me habías tomado y, subiendo al cielo, me elevabas contigo... ya en mi cuerpo, no lo sé, o fuera de él (...). Después, al cabo de un poco de tiempo que yo estaba abajo, allá en la altura se abrieron los cielos, te dignaste mostrarme tu rostro como un sol sin forma (...).

Después de dejarte ver de esa guisa en numerosas ocasiones y de esconderte en otras tantas... pero yo veía los destellos y el resplandor de tu rostro (...). Así hiciste que te viera, después de haber purificado íntegramente mi inteligencia por la luz del Espíritu Santo, en la claridad *(Cat.,* XXXVI = Acción de gracias 2: 113, 335, 349).

Un día, él (Simeón) estaba de pie y decía: «¡Oh Dios! ¡Séme propicio, que soy un pecador!», de espíritu más que de boca, cuando, de pronto, brilló sobre él desde lo alto con profusión una iluminación divina que llenó totalmente el lugar. El adolescente no se daba cuenta absolutamente de nada, olvidó si se encontraba en una casa o si estaba bajo un tejado. Porque no veía sino luz que le venía de todas partes, luz (...) enteramente presente a la luz inmaterial y él mismo parecía haberse convertido en luz, olvidado del mundo entero, se vio inundado de lágrimas, de un gozo y alegría inexpresables. Entonces su inteligencia se elevó hasta el cielo y descubrió otra luz, más clara que la cercana a él... *(Cat.,* XXII: 104, 273).

2. Especialmente en las *Cathéchèses,* instrucciones dadas a sus monjes: *Cat.,* XXII (104, 367s), XXXV y XXXVI (las dos acciones de gracias: 113, 305s, 331s) e *Hymnes,* XVIII (174, 77ss).

En su relato, Simeón pasa del agua a la luz, del acto de lavarse que representa el esfuerzo ascético, a la irrupción de la luz, que él llama «luz del Espíritu Santo». La luz desempeña un papel importantísimo en su mística salida de su experiencia [3]. Esta mística es completamente pneumática y totalmente cristológica. Las oraciones al Espíritu Santo son infrecuentes en Oriente [4]. Simeón coloca una al frente de sus himnos: «Ven, luz verdadera, ven vida eterna... Ven, luz sin ocaso... Ven, tú que deseaste y deseas mi alma miserable. Ven tú, el Solo, al solo, pues ya ves que me encuentro solo... Ven tú convertido en tú mismo en mi deseo, que has hecho que te desee, a ti, el absolutamente inaccesible. Ven, mi soplo y mi vida...» (156, 151ss). Para Simeón, el Espíritu Santo es el principio de toda la vida espiritual. ¿Merece la pena citar referencias? Todos sus escritos lo proclaman. «Por el Espíritu se hace la resurrección de todos. Y no hablo de la resurrección final de los cuerpos... Sino de la que tiene lugar cada día, de las almas muertas, regeneración y resurrección espiritual, de manera espiritual ...» [5] Para Simeón, la encarnación tiene por término y finalidad la comunicación del Espíritu Santo [6], lo que responde, a la vez, a la economía y al orden de las procesiones en Dios; lo que, por añadidura, aclara muchas de las cosas de la tradición patrística y litúrgica. El término de la economía responde a la plenitud de la vida intratrinitaria, no es otra cosa que nuestra divinización: «¿Quién, si tiene la gracia del Espíritu en su corazón, no posee, habitando en él, la Trinidad venerable que le ilumina y le hace dios?» [7]

Integramente pneumatológica, esta vida espiritual verdaderamente divina es integralmente cristológica. ¿Será necesario que volvamos a citar textos cuando todo resulta tan claro? Las apariciones son cristológicas, el rostro es el de Cristo. «Cristo es principio, medio y fin; está en todos» [8]. La vida espiritual es una invitación de Cristo [9]. Tam-

---

3. Cf. también *Cat.*, XXXV (Acción de gracias 1: 113, 313ss). Se cuentan experiencias de luz en la *Vida de Simeón* escrita por Nicetas, n.° 5, 26, 69: *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicétas Stéthatos*, introd. y traduc. fr. de I. Hausherr y G. Horn («Orientalia Christ.», vol. XII, núm. 48). Roma 1928.

4. A. Renoux lo señala en *L'office de la génuflexion dans la tradition arméniènne*, en *Le Saint-Esprit dans la liturgie* (XVI[e] Semaine de Saint-Serge), Roma 1977, p. 149-163: esta liturgia contiene, en Pentecostés, una oración a cada una de las tres personas: el texto de la del Espíritu Santo, p. 161ss.

5. *Cat.*, VI (104, 45ss, cf. p. 23: «El reino de los cielos consiste en la participación del Espíritu Santo») y cf. *Cat.*, XXXIII (113, 249ss), XXXV (307 y 325), etcétera.

6. *Cat.*, VI (104, 45ss); *Hymnes*, XV (156, 287, 121ss) y XLIV (196, 81, 145 y 95, 342); LI (p. 193); *Cent.*, 3, 88 (51, 108-109).

7. *Hymnes*, XIX, 53-55 (174, 99); XLIV, 266-271 (196, 89ss); L, 153ss (p. 169); LI, 95ss (p. 193); etc.

8. *Cent.*, 3, 1 (51, 80); cf. *Cat.*, XX (104, 333).

9. *Cat.*, VI (104, 41); XX (p. 331s).

bién aquí el orden de la economía determina el de la progresión cristiana: es preciso pasar por la pasión para llegar a la resurrección de la que el Espíritu es el agente; es preciso seguir la vía de la ascesis para llegar a la unión [10].

Aquí comienzan a afirmarse las posiciones propias de Simeón que nos llevarán a hablar de una cierta autonomía de la pneumatología, no en relación a Cristo, sino en relación a las instituciones sacramentales y jerárquicas. Simeón escribe: «En el santo bautismo recibimos la remisión de nuestras faltas, somos liberados de la antigua maldición, somos santificados por la presencia del Espíritu Santo; pero la gracia perfecta según la promesa: "habitaré en ellos y caminaré con ellos" no está aún en nosotros, porque es la corona de los fieles confirmados en la fe y que la han rubricado con las obras [11] ...» Y, «por el bautismo, en la divina comunión de mis temibles misterios, concedo a todos la vida. Y cuando digo la vida, designo a mi Espíritu divino» [12]. Pero el sacramento en cuanto tal no es más que una figura, un anuncio, un comienzo o un incentivo. Deberá ir seguido de un bautismo del Espíritu que lo hace eficaz, fructuoso, verdadero. «Si no se es bautizado en el Espíritu Santo, no se llega a ser hijo de Dios ni coheredero de Cristo» [13]. He aquí los enunciados clarísimos del *Traité éthique,* X y del himno LV:

Nuestra salvación no se encuentra únicamente en el bautismo de agua, sino también en el Espíritu, al igual que la remisión de los pecados y la participación en la vida nos son dados no sólo en el pan y vino de la comunión (...). Que nadie ose decir: «Después del santo bautismo he recibido a Cristo y lo tengo.» Que aprenda, por el contrario, que no todos los bautizados que reciben a Cristo por el bautismo, sino únicamente los que son robustecidos en la fe y (llegan) a un conocimiento perfecto o que, por una purificación preparatoria, se dispusieron bien para acceder de este modo al bautismo [14] ...

La condenación de los que fueron bautizados en su más tierna infancia y llevaron a lo largo de su existencia una vida indigna de él será peor que la de los no bautizados (...). Salvador, tú me diste la penitencia para una segunda purificación y tú le has señalado por fin la gracia del Espíritu que hemos recibido en primer lugar en el bautismo: porque no sólo «por el agua» viene la gracia, según tus palabras, sino principalmente «por el Espíritu», en la invocación de

10. *Cat.*, VI (104, 45); XIII (p. 191ss); *Hymnes,* LI, 89s (196, 593). Señalemos lo lejos que se encuentra Simeón de cualquier pietismo. En la misma medida en que las venidas de Dios, de su Espíritu, son pura gracia, en esa misma medida exigen la práctica de los mandamientos, el esfuerzo y el combate de la ascética; *Hymnes,* XIII (156, 257ss). Véase *Cat.*, XII, XXII, XXVI y la introducción de monseñor Krivochéine, 96, p. 35-40.

11. *Cent.*, 3, 45 (51, 93); cf. 1, 36 (p. 50): «En el primer bautismo, el agua es el símbolo de las lágrimas y el aceite de la unción prefigura la unción interior del Espíritu; pero el segundo bautismo no es ya la figura de la verdad, es la verdad misma.»

12. *Hymnes,* LV, 145-147 (196- 265).

13. *Cat.*, XXXIII (113, 259).

14. *Traité éthique,* X (129, 273, 283).

la Trinidad. Y porque hemos sido bautizados niños inconscientes, seres todavía imperfectos, recibimos la gracia también de manera imperfecta [15] (...).

Al igual que no es suficiente el sacramento puro, tampoco la fe pura creencia, la fe catequística de las fórmulas. Son necesarias las obras que ella requiere [16]. Son las obras de la «penitencia» (el bautismo de lágrimas, que ocupa un lugar tan importante) [17] y la caridad eficaz. Entonces siguen los frutos del Espíritu, los signos de que él nos habita [18]. Para Simeón, la posesión del Espíritu, la animación por el Espíritu son objeto de experiencia, al menos de una manera habitual y normal. Tenemos ahí un punto esencial en su doctrina espiritual.

Heme aquí enfrentado de nuevo con aquellos que dicen tener el Espíritu de Dios de manera inconsciente y que se imaginan poseerlo en ellos desde el bautismo santo; que están persuadidos de tener este tesoro, pero sin reconocer de manera alguna su peso en ellos: ante aquellos que admiten no haber sentido absolutamente nada en su bautismo y que suponen que el don de Dios ha habitado desde *entonces en ellos de manera inconsciente e insensible; y que subsiste hasta* el presente dentro de su alma [19] ...

Si alguien dijera que cada uno de nosotros, los fieles, recibe y posee el Espíritu sin tener conocimiento ni conciencia de ello, blasfema haciendo mentir a Cristo que dice: «En él se producirá una fuente de agua que brotará para vida eterna» (Jn 4,14) y «El que cree en mí, ríos de agua viva manarán de su seno (7,38) [20] ...

El Señor que nos ha favorecido con bienes suprasensibles, nos da también una nueva sensibilidad suprasensible por su Espíritu, a fin de que sus dones y favores, que superan la sensación, sobrenaturalmente, a través de todas las sensaciones, nos sean clara y puramente sensibles [21].

---

15. *Hymnes,* LV, 28-39 (129, 255s) y cf. 61s (p. 259).

16. Véase *Hymnes.* XVII, 558-560; L, 172-176; LII, 69-77; *Cat.,* VII y XIII (104, 61 y 201); *Traité éthique,* X (129, 295: «Ves que quienes no poseen al Espíritu que hable y actúe en ellos son infieles»).

17. Sin cesar en la *Vida* escrita por Nicetas Stethatos; frecuentemente en la obra de Simeón; así *Cat.,* IV (96, 48s.); *Cent.,* 1, 64, 67, 69-71; 2, 45, 46, 49, 50; 3, 34. Y cf. I. Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien* «Or. Chr. Anal.» 132), Rom 1944; M.L. Borodine, *Le mystère du don des larmes dans l'Orient chrétien,* «Suppl. de la Vie Spirituelle», sept. 1936.

18. Cf. *Traité éthique,* IX (129, 241).

19. *Traité éthique,* V (129, 79ss); ibid., p. 105: «¿Cómo sabes, amigo amado de Cristo, que serás semejante a él? Dínoslo; ¿cómo lo sabes?»
— «Por el Espíritu que él nos ha dado», dice él (1Jn 3,24), «por él conocemos que somos hijos de Dios y que Dios mismo está en nosotros».

20. *Traité éthique,* X (129, 297).

21. *Cent.,* 2, 3 (51, 72). Siguiendo a J. Darrouzès (p. 34) señalamos estas indicaciones rápidas: «La habitación de la divinidad en tres personas en los perfectos que se produce de una manera perceptible a la conciencia...» (*Cent.,* 1, 7, p. 42); «El alma no tiene la firme seguridad de que estará reunida por toda la eternidad con Dios... si no tiene la prenda de la gracia y si no la posee en ella conscientemente» (3, 47; p. 94); «El Hijo de Dios, Dios mismo, vino a la tierra para... reunirnos con él conscientemente por su Espíritu santo y consustancial» (3, 58; p. 97); «Aquel que ha recibido conscientemente en él a Dios que

Y es que el Espíritu es luz. La experiencia mística de Simeón fue una experiencia de luz y una experiencia de Espíritu. Sobre el tema... de la eficacia y de la fuerza de su santísimo Espíritu, dicho de otra manera, de su luz, nadie puede hablar si no ve primero la luz misma con los ojos del alma y no conoce de manera exacta en él mismo sus iluminaciones y sus poderes eficaces»[22]. Simeón utiliza una comparación que, además de elocuente, aclara el papel que él atribuye al Espíritu en su relación con Cristo, Hijo de Dios. El texto siguiente plantea también un problema muy importante que trataremos enseguida. Helo aquí:

¿Qué diremos a los que gustan de vanagloriarse, verse establecidos sacerdotes, pontífices y superiores *(higoumenos)*, a los que quieren recibir (la confidencia) de los *pensamientos (logismoi)* de otro y se afirman dignos de la carga de atar y desatar? Cuando veo que no saben nada de las cosas necesarias y divinas, que tampoco instruyen en ellas a los otros ni les guían a la luz del conocimiento, ¿no está produciéndose la misma situación que denunció Cristo respecto de los fariseos y de los doctores de la ley?: «Desgraciados de vosotros, doctores de la ley, porque vosotros habéis quitado la llave del conocimiento; no habéis entrado vosotros y habéis impedido que entren quienes lo deseen» (Lc 11,52). ¿Qué es la llave del conocimiento sino la gracia del Espíritu Santo dada por la fe, que, por la iluminación, produce realísimamente el conocimiento y el conocimiento pleno? (...).

Lo repetiré de nuevo: la puerta es el Hijo. «Yo soy, dice él, la puerta» (Jn 10,7.9). La llave de la puerta es el Espíritu Santo. «Recibid, dice él, el Espíritu Santo; aquellos a quienes perdonéis los pecados, les son perdonados; aquellos a quienes se los retengáis, les quedarán retenidos» (Jn 20,22-23). La casa, el Padre: «Porque en la casa de mi Padre hay muchas moradas» (Jn 14,2) Prestad, pues, cuidadosa atención al *sentido espiritual* de la palabra. A menos que la llave no abra — porque «a él, dice, el portero le abre» (Jn 10,3) — la puerta no está abierta; pero si la puerta no se abre, nadie entra en la casa del Padre, como dice Cristo: «Nadie viene al Padre sino por mí» (Jn 14,6). Que el Espíritu Santo, pues, el primero, abra nuestro *espíritu* (cf. Lc 24, 45) y nos enseñe lo que concierne al Padre y al Hijo, pues es él quien lo ha dicho[23] ...

Este gran texto, que era necesario reproducir con alguna extensión, continúa con citas de Jn 16,13 y 15,26; 16,13 y 14,26; 16,7; 14,15-17 y 20; viene después la promesa: «Juan bautizó con agua, pero vosotros seréis bautizados en el Espíritu Santo» (Act 1,5; 11,16). Simeón glosa: «es normal, porque, a menos que seamos bautizados en el Espíritu Santo, no nos convertiremos en hijos de Dios ni en coherederos

---

da a los hombres el conocimiento ...» (3, 100; p. 112). J. Darrouzès resalta, sin embargo, dos veces la palabra *agnostos*, «Simeón admite, pues, una acción de Dios e incluso una enseñanza de la que no tenemos conciencia...» (p. 104, n. 1).

22. *Traité éthique*, V (129, 99); cf. sobre el Espíritu-luz, IX (p. 255), XI (p. 381); *Cat.*, XXXIV (113, 301). Antecedentes en los padres griegos; cf. S. Gribomont, art. *Esprit*, en *Dict. de Spiritualité*, t. IV/2, col. 1269ss.

23. *Cat.*, XXXIII, 113, 255ss.

de Cristo»[24]. Simeón continúa desarrollando la acción del Espíritu como la llave que nos introduce en la vida de hijo de Dios:

> En efecto, si llamamos llave al Espíritu Santo es porque tenemos el *espíritu* esclarecido por él y en él; y, purificados, somos iluminados con la luz del conocimiento y también bautizados de lo alto, regenerados (cf. Jn 3,3.5) y hechos hijos de Dios, como dice san Pablo: «El mismo Espíritu intercede por nosotros con gemidos inenarrables» (Rom 8,26). Y: «Dios ha derramado en nuestros corazones su Espíritu que grita: *¡Abba,* Padre! (Gál 4,6). Por consiguiente, él nos ha mostrado la puerta, puerta que es luz[25] ...

Estos textos son luminosos en sí mismos, pero abren interrogantes. En ellos se define la relación entre el Espíritu, Cristo-Hijo y el Padre en la línea bíblica y tradicional de un retorno al principio. La comparación con la llave y la puerta une claramente lo pneumatológico y lo cristológico; son inseparables, forman juntos el acceso al Padre. Pero el comienzo de esta serie de textos plantea un problema: si el Espíritu es quien abre, ¿cuál será el «poder de las llaves»? ¿Quién lo ejercerá? ¿El monje, el hombre espiritual, el sacerdote, el ministro jerárquico ordenado?

La cuestión es análoga a la de los sacramentos. Hemos visto ya lo que piensa Simeón del bautismo: introduce en la condición de miembro de Cristo y de hijo de Dios, pero sería como una realidad muerta si no fuera realizado en el Espíritu. Lo mismo respecto de la comunión eucarística. Simeón cree en lo que nosotros definimos como presencia real, pero quiere que comulguemos con lo que santo Tomás de Aquino llama *manducatio spiritualis,* es decir, por medio de una inteligencia plena del Espíritu[26]. Si no se tratara más que de recibir la confesión de los pensamientos *(logismoi),* no habría problema; es la función del padre espiritual. La práctica del consejo, del confiarse totalmente a un padre espiritual, es un elemento esencial de la búsqueda de Dios en el estado monástico[27]. Simeón los vivió heroicamente y habla de ellos con frecuencia, con fuerza[28]. Pero se trata del perdón de los pecados, del ejercicio de las llaves; es una función episcopal o presbiteral. ¿Niega Simeón el sacramento del orden? En modo alguno. Él mismo estuvo ordenado y habla del carisma de su ordenación[29]. Pero condena, ante todo, a aquellos que

---

24. Ibid., p. 259.
25. Ibid., p. 261.
26. Cf. *Traité éthique,* X (129, 293) y XIV (339); *Hymnes,* XXVI, 151ss (174, 269).
27. I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois* («Orientalia Christ. Anal.» 144), Roma 1955; para la ortodoxia rusa, K. Holl, op. cit., (n. 1), p. 154; I. Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen,* Viena 1936; *Das altrussische Mönchtum (11-16 Jahrdt.), Gestalter und Gestalten,* Wurzburgo 1940.
28. Por ejemplo *Hymnes,* IV, 25s (156, 193); V, 11 (p. 201); su caso personal, *Cat.,* XXXVI (Acción de gracias 2: 113, 337).
29. *Cat.,* XXXVI (113, 283) y en el número 16 de su tratado sobre la confesión: PG 95, 304: él *deseó* ser ordenado.

se designan a sí mismos para una carga tan sublime[30], y después a los que no serían embargados, casi abrumados por ella: «¡Hermano! ¿Es que no existen motivos? ¿Es que no te parece que hay algo de que estremecerse en esta usurpación de la dignidad apostólica? ¿Crees que no es nada aproximarte a la luz inaccesible y convertirte en mediador entre Dios y los hombres?»[31]

El sacramento sin Espíritu es vano; igualmente la dignidad de higumeno y de sacerdote: «En cuanto a guiar a los otros o enseñarles la voluntad de Dios no es más capaz, como tampoco es digno de recibir (la confidencia) de los *pensamientos* de otro, —ni siquiera en el caso de que llegara a ser patriarca por elección de los hombres— hasta que no posea, brillando en él, la luz»[32]. La idea de Simeón es que el proceso humano, externo, visible y social, aunque sea canónico, no habilita, como tal y sólo, para comunicar el Espíritu, para abrir, atar, desatar, por la llave del Espíritu. Este don es conferido únicamente por el Espíritu mismo a quien se ha abierto o ha correspondido a su venida por la penitencia y la ascesis. Lo mismo vale para la celebración de los santos misterios:

Los que no le han preferido (a Cristo) al mundo entero y no han considerado como una gloria, un honor, una riqueza, el solo hecho de adorar, de oficiar y de estar en su presencia, son indignos también de la visión inmaculada y de la felicidad, del gozo y de todos los bienes en los que no tendrán parte si no se arrepienten... a menos que no hagan con celo todo lo que dice mi Dios. Sólo con gran respeto y temor tocaríamos las realidades sacras si Dios lo ordenara. Ciertamente que no se encuentran en condiciones todas las personas que tienen el derecho de oficiar; pero incluso si (alguien) hubiera recibido toda entera la gracia del Espíritu... a menos que Dios, por su orden y por su elección, no le dé la seguridad iluminándole divinamente su alma y lo abrase de deseo de amor divino, no me parece razonable que ofrezca el (sacrificio) divino y que toque los misterios intocables y terribles[33].

En el tratado *Peri exomologeseos*, atribuido en otro tiempo a san Juan Damasceno y que K. Holl, al reeditarlo, lo ha restituido a nuestro Simeón[34], éste «no niega que el poder de atar y de desatar haya

30. *Traité éthique*, VI (129, 149s); III (122, 433s).

31. *Cat.*, XVIII (104, 287); XXXIII (113, 255: citado supra, n. 23).

32. *Cat.*, XXXIII (113, 251).)

33. *Hymnes*, XIX, 147-165 (174, 107s); *Traité éthique*, XV: ¿Es preciso hablar, para personas de este género (los falsos hesicastas) del poder de atar y desatar, cuando aquellos que tienen en sí el Paráclito que perdona los pecados tiemblan ante la posibilidad de hacer lo más mínimo que vaya contra la voluntad de aquel que está en ellos y habla por ellos? ¿Quién sería, pues, lo bastante loco... para decir y hacer las obras del Espíritu antes de haber recibido el Paráclito, y para tratar las cosas de Dios sin contar con Dios?» (129, 459).

34. Op. cit. supra (n. 1): edición del texto p. 110-127; Lequien lo había editado y su edición es reproducida en PG 95, 283-304 con una traducción latina de Thomas Gale, deán de York; es la que nosotros hemos leído. El resumen del padre Hausherr es un tanto escueto, pero exacto.

pasado de Cristo a los apóstoles, de los apóstoles a los obispos y a los sacerdotes. Pero afirma que éstos no pueden ejercerlo ya a causa de su decadencia moral. Para reconciliar con la santidad de Dios, es necesario ser santo uno mismo; para dar el Espíritu Santo, es necesario tenerlo uno mismo mediante la pureza de vida. Los monjes son quienes cumplen, en la actualidad, estas condiciones, y aun sólo aquellos que viven conforme a su profesión y no todos los que *gegonasi monachoi pampan amonachoi* (monjes convertidos totalmente en no monjes)»[35]. La gran referencia de Simeón continúa siendo Jn 20,22-23: «Recibid el Espíritu Santo. Aquellos a quienes perdonareis los pecados...» Sólo pueden atar y desatar los que tienen el Espíritu y lo manifiestan en su vida. Monjes santos, incluso si no están ordenados, pueden, pero pueden solos, ejercer este ministerio. Así, el padre espiritual de Simeón había recibido una ordenación, no de los hombres, sino de Dios. Existían muchos antecedentes que orientaban en este sentido: si no Orígenes[36], al menos un Anastasio el Sinaita († después del 700). Conviene, decía éste, confesar sus pecados a hombres espirituales[37]; Dionisio el Pseudo-Areopagita, no obstante su carta a Demófilo, se inclinaba a una interpretación espiritual extra jerárquica (si no contrajerárquica) en el sentido sacramental y jurídico de este término, ya que la jerarquía era, a su juicio, la de la purificación y de la iluminación místicas[38]. Ciertamente, la posición de Simeón tuvo continuadores. Su discípulo y biógrafo (hagiógrafo) Nicetas Stethatos, sin negar que el dicho evangélico: «Vosotros sois la luz del mundo, la sal de la tierra» se dirige a los sacerdotes, resume la doctrina de Simeón diciendo:

> ¿Insistiremos, tal vez? ¿Que alguien sin la dignidad episcopal supere a los obispos en conocimiento divino y en sabiduría? En caso afirmativo, repito lo que acabo de decir: aquel a quien ha sido dado el poder de manifestar el Espíritu por la palabra, en él brilla también el destello de la dignidad episcopal. En efecto, si alguien, aunque no haya sido ordenado obispo por los hombres, ha recibido, sin embargo — tanto si es sacerdote, diácono o monje — de lo alto la gracia de la dignidad apostólica (...) Aquél es, en efecto, el obispo ante Dios y ante la Iglesia de Cristo, que ha sido manifestado en ella bajo la influencia del Espíritu Santo como portavoz de Dios, más que aquel otro que ha recibido la ordenación episcopal de manos de los hombres y tiene necesidad aún de ser introducido en los misterios del reino de Dios (...). Para mí, pues, es obispo aquel que, como consecuencia de una participación abundante del Espíritu Santo, ha sido purificado... (...). En estas condiciones, es jerarca aquel que posee la conciencia

35. I. Hausherr, op. cit., (n. 27) p. 107 resume así la tesis del tratado.
36. A pesar de W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, 1952, p. 172. Cf. K. Rahner, *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, «Rech. Sc. rel.», 37 (1950) 47-97, 252-286, 422-456; B. Poschmann, *Poenitentia secunda*, Bonn 1949, p. 462s.
37. *Quaestiones et Responsiones*, q. VI, 1; PG 89, 369s.
38. Cf. J. Stiglmayr, *Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach dem Ps.-Dionysios*, «Zeitschfrt. Kath. Theol.» 22 (1898) 246-303.

de estos misterios; es obispo aunque no haya recibido de los hombres la ordenación que hace obispo y jerarca [39] ...

No es de extrañar que Nicetas, que, al parecer, acababa de redactar su *Vida de Simeón*, tuviera choques con el cardenal Humberto, con el que entró en contacto durante la dramática legación de éste en Constantinopla, junto al patriarca Miguel Cerulario, en 1054. Pero, por más duro que fuera Humberto, ¿puede reprochársele que recordara a Nicetas: «Cada estado o profesión debe mantenerse dentro de los límites de su hábito y de su grado, de forma que no provoque un trastorno total del orden de dignidad en la Iglesia?...» [40]

¿Qué suerte, qué éxito tuvo la posición de Simeón, representada por Nicetas, en la iglesia oriental? Lequien cita testimonios, pero también otros contrarios, en la *Admonitio* que encabeza el tratado *De confessione,* atribuido hasta entonces a Juan Damasceno (PG 95, 279-282). K. Holl aporta testimonios, por ejemplo el de Juan de Antioquía en el siglo XII. En ellos se ve que la confesión de los pecados, las epitimias y la absolución se habrían convertido en patrimonio de los monjes hasta mediado el siglo XIII [41]. Su tesis encontró dura crítica, incluso el rechazo, por parte de M. Jugie [42], de I. Hausherr [43] y también del profesor H. von Campenhausen [44]. Sería necesario reconsiderar el conjunto de la cuestión, valorar de nuevo los testimonios.

Suscitaríamos gustosos otra cuestión, sin la pretensión de elucidarla de manera adecuada. San Agustín atribuye la remisión de los pecados al Espíritu Santo, a la Paloma, a la Iglesia unida por la caridad y por el Espíritu [45]; dice él frecuentemente que, en estas con-

39. Nicétas Stéthanos, *De la Hiérarchie,* c. V, n.os 32-40, en *Opuscules et Lettres,* trad. J. Darrouzès (SChr 81, París 1961), p. 335-345.

40. Citado por I. Hausherr, op. cit., (n. 3), p. LXXIX, según C. Will, *Acta et Scripta quae de Controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo XI composita exstant,* 1861, p. 137. PL 143 contiene: col. 973-984, un tratado de Nicetas criticando a los latinos en el asunto de los ácimos (ausencia de vida, de Espíritu), del ayuno del sábado y del celibato de los sacerdotes; col. 983-1000 la respuesta violenta del cardenal Humberto, que comienza insultando a Nicetas *(stultior asino)* y le asemeja a diversos herejes. Pero, narrando su legación, Humberto dice (col. 1001) que Nicetas se retractó, que fue restablecido en la comunión y que se convirtió, incluso, en *familiaris amicus.*

41. Op. cit., n. 1. Véase también H. Koch, *Zur Geschichte der Bussdisziplin u. Bussgewalt in der Oriental. Kirche,* en «Histor. Jahrb.», 21 (1900) 58-78; J. Hörmann, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht,* Donauwörth 1913; J.T. McNeill, *A History of the Cure of Souls,* Londres 1952, p. 307s.

42. *Theologia dogm. Christian. Oriental,* t. III, París 1930, p. 365.

43. Op. cit., (n. 27), p. 106-107.

44. *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in der ersten drei Jahrhunderten,* Tubinga 1953, p. 287, n. 1.

45. Con referencia a Jn 20,22, *Sermo* 99, 9 (PL 38, 600); *Sermo* 71, 13, 23. «Spiritu Sancto in ecclesia peccata solvuntur» (38, 457). La *Columba* = *eccle-*

diciones, la comunidad cristiana, la *ecclesia*, es quien ata y desata[46]. Texto sintético: «Has enim claves non unus homo, sed unitas accepit ecclesiae (...). Columba ligat, columba solvit; aedificium supra petram ligat et solvit»[47]. Agustín, dirigiéndose a los fieles en este contexto de unidad y de caridad, llega a decir: «Audeo dicere, claves istas habemus et nos. Et quid dicam? Quia nos ligamus, nos solvimus? Ligatis et vos, solvitis et vos...»[48]

Con todo, la teología de san Agustín difiere tanto de la de Simeón que podríamos acercarla, por el contrario, a determinados enunciados del Tertuliano montanista[49]. Para Agustín, los espirituales no atan ni desatan, sino la *ecclesia* en cuanto *pax, caritas, unitas* por el Espíritu Santo: «pax ecclesiae dimittit peccata (...) columba tenet, columba dimittit; unitas tenet, unitas dimittit»[50]. Además, en Agustín, la acción solidaria de los santos que forman la *columba* está unida a los sacramentos que celebran los ministros ordenados. En este lazo se traduce la unión entre lo que procede de Cristo (el sacramento, el ministerio ordenado) y lo que procede del Espíritu Santo (el fruto espiritual saludable)[51]. Agustín no habría llegado a separar tanto como Simeón los dos órdenes de realidad, no habría concedido tanta autonomía a lo espiritual (a los espirituales). Algunos raciocinios de Simeón recuerdan los de los donatistas, y de Cirpiano, que escribía: «Quomodo autem mundare et sanctificare aquam potest qui ipse immundus est et apud quem Sanctus Spiritus non est?»[52] Simeón jamás dio su pleno valor al orden sacramental, que deriva de la acción salvífica del Verbo encarnado. Acentuó en exceso una especie de autonomía del Espíritu y de su experiencia respecto de ese orden que forma parte de la estructura de la Iglesia.

---

sia sancta: cf. *De baptismo*, III, 17, 22; VII, 51, 99 (43, 149 y 241); «Columba tenet, columba dimittit»: III, 18, 23 (43, 150) repetido en *In Ioan. Ev.*, tr. CXXI, 4 (35, 1958).

46. Agustín no se cansa de comentar en este sentido el don de las llaves y del poder de atar y desatar en Mt 16,19s: *In Ioan. Ev.*, tr. CXXIV, 7 (35, 1976); cf. A.M. La Bonnardière, *Tu es Petrus. La péricope Mt 16,12-23 dans l'oeuvre de S. Augustin*, «Irénikon», 34 (1961) 451-499.

47. *Sermo* 295, 2; PL 38, 1349.

48. *Sermo Guelf.*, 16, 2; ed. G. Morin, «Anal. Agostin.» I, Munich 1917, p. 62.

49. Así el bien conocido de *De Pudicitia*, 21: «ecclesia quidem delicta donabit; sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum.»

50. *De baptismo*, III, 18, 23 (43, 150). En ese cuadro explica Agustín el *logion* sobre la blasfemia contra el Espíritu (*Sermo 71;* 38, 445s). Sería interesante comparar la explicación de Simeón: *Cat.*, XXXII (113, 238s); *Traité éthique*, V (129, 111).

51. Véase nuestra *Introduction générale aux Traités antidonatistes*, en *Oeuvres de saint Augustin*, 28, París 1963, p. 97-115.

52. *Epist.*, LXX, 1 (Hartel, p. 767).

V

EL ESPÍRITU SANTO EN LA PLEGARIA DE OCCIDENTE DURANTE LA EDAD MEDIA

La Iglesia vivió una especie de época «clásica» en los siglos que van del concilio de Nicea (325) a la muerte de san Gregorio Magno (604) y de san Isidoro (636). Es la época de aquellos genios y santos a los que damos el nombre de padres, la era de los grandes concilios que formularon la fe trinitaria y cristológica y promulgaron cánones que dieron a la Iglesia las bases de su disciplina. Es la época en la que surgen muchas piezas litúrgicas que serán recogidas, más tarde, en los sacramentarios clásicos.

La liturgia sagrada

Su genio y su realidad son profundamente iguales en Oriente y en Occidente, a través de diferencias grandes tanto en las formas como en sus expresiones. La liturgia celebra el «misterio»; en los actos en que, comunitariamente, los fieles profesan su fe en palabras y gestos, ella actualiza, en el tiempo de los hombres, el don de la gracia que Dios nos ha dado en la «economía» de la revelación, de manera suprema en Jesucristo y en su pascua. Esta actualización es la obra del Señor, que es Espíritu en el sentido en que san Pablo nos ha dicho (2Cor 3,17), es decir, por la acción indisociable del Hijo encarnado, ya glorioso, el celebrante supremo de nuestras celebraciones, y de su Espíritu Santo, comunicado como el fruto de su bautismo y de su pascua. La totalidad de la liturgia sagrada traduce y realiza, de esta manera, un movimiento de Dios hacia nosotros y de nosotros hacia Dios, movimiento que va del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo y asciende desde el Espíritu por el Hijo hasta las alturas de la gloria del Padre que nos introduce en su comunión como a sus hijos. De ahí que, en toda celebración, se invoque al Espíritu para que esté presente y activo en ella.

No vamos a detenernos a comprobar esto en los misales, sacramentarios y eucologías de los diferentes ritos[1]. Y no sólo porque requeriría un grueso volumen, sino porque tal empresa no sería realmente fructífera si cada uno no la realiza, por su cuenta y de manera viva. Diremos sólo algunas palabras sobre los tres sacramentos de la iniciación: bautismo, confirmación, eucaristía.

Es totalmente cierto que el Espíritu Santo nos es dado en el bautismo. Él resucitó a Jesús (Rom 1,4; 8,11); él hace que el cristiano entre en la pascua del Señor; en él son bautizados los fieles para formar un solo cuerpo, que es cuerpo de Cristo (1Cor 12,13). Hablaremos más tarde del «bautismo del Espíritu». La celebración solemne del bautismo prevista en el Sacramentario gelasiano (h. 750) para la vigilia pascual, da gran importancia al Espíritu Santo. Ante todo, en la bendición del agua con una gran plegaria consecratoria que, en un latín sobrecargado, evoca el lazo establecido, en la historia de la salvación, entre el Espíritu y el agua[2].

¡Oh Dios, tu Espíritu se cernía sobre las aguas en los orígenes del mundo para que ya entonces concibieran las aguas el poder de santificar (...) Mira, Señor, el rostro de tu Iglesia, multiplica en ella tus nuevos hijos, tú, que con los caudales de tu gracia alegras tu ciudad ... Para que la Iglesia, por mandato de tu majestad, reciba del Espíritu Santo la gracia de tu único Hijo (...). Sea fuente viva, agua fecunda, raudal que purifica. Para que todos los que han de ser lavados en este baño de salvación obtengan, por la acción del Espíritu Santo la gracia de una purificación perfecta (...). Te bendigo también (el agua) por Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor, que... con las aguas del Jordán quiso que Juan lo bautizara, que de su costado te hizo salir con su sangre (...). Descienda la fuerza del Espíritu Santo a la plenitud de esta fuente...

Y, después de la triple inmersión en la triple profesión de la fe, el sacerdote unge al nuevo bautizado con el crisma; a continuación, el obispo le impone la mano pronunciando esta oración que es la de la «confirmación»:

Dios todopoderoso y eterno que regeneraste por el agua y el Espíritu Santo a estos siervos tuyos y los libraste del pecado, envía sobre ellos el Espíritu

---

1. Para el rito latino, bosquejos de B. Neunheuser, *Der Hl. Geist in der Liturgie*, «Theologie und Glaube», 35 (1943) 11-24, reproducido en «Liturgie und Mönchtum», cuaderno 20, 1957, p. 11-33; F. Vanderbrouke, *Esprit-Saint et structures ecclésiales*, «Questions liturg. et paroissiales», 39 (1958/3) 115-131; id., en *Dictionn. de Spiritualité*, t. IV, 1961, col. 1283-1296; C. Vagaggini, *Initiation théologique a la liturgie*, I, adaptado por Ph. Rouillard, Brujas-París 1959, p. 142-174.

2. Ed. Wilson, p. 85-87. Estudios sobre esta plegaria de consagración del agua: J. Lécuyer, *La prière consécratoire des eaux*, «La Maison-Dieu», 49 (1957) 8-29; E. Stommel, *Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe*, Bonn 1950; J. De Jong, *Benedictio fontis*, «Archiv f. Liturgiewiss.», 8 (1963) 21-46; E. Lengeling, *La bendición del agua bautismal en el rito romano*, «Concilium», 22 (1967) 244-253 (propone simplificaciones).

Santo paráclito; llénalos de espíritu de sabiduría y de inteligencia, de consejo y de fortaleza, de ciencia y de piedad y cólmalos del espíritu de tu santo temor. Por nuestro Señor Jesucristo con el que vives y reinas, un solo Dios siempre con el Espíritu Santo.

Hemos pasado del bautismo a la confirmación. De hecho, el bautismo y el «sello del Espíritu» son dos momentos y dos actos de un mismo proceso sacramental[3]. En la Iglesia antigua, los dos se realizaban en una sola celebración. Existen decenas de estudios sobre el lazo que los une y sobre lo que los diferencia[4] Existen, igualmente, numerosos estudios sobre la historia del rito[5] y otro gran número acerca de la teología y la pastoral del sacramento de la confirmación[6]. Tal como se presenta en la actualidad, este sacramento está en voladizo. ¿Cómo puede pretender «dar el Espíritu Santo» aquel que lo celebra?

Nosotros hemos hablado repetidísimas veces sobre este tema. La cuestión es doble, doctrinal y pastoral. En el plano doctrinal, la confirmación no es sino la traducción, en expresión litúrgica, de una

---

3. Es lo que se deduce de los trabajos de S. Bouyer, L.S. Thornton. B. Neunheuser, citados infra, y H. Küng, *La confirmation comme parachèvement du baptême*, en: *L'expérience de l'Esprit* (Mélanges Schillebeeckx «Le Point théologique» 18, París 1976, p. 115-151, que se basa en J. Amougou-Atangana, *Ein Sakrament des Geistesempfangs? Zum Verhältnis von Taufe und Firmung*, Friburgo-Basilea-Viena 1974.

4. J.B. Umberg, *Confirmatione Baptismus «perficitur»*, «Ephem. Theol. Lovan.», 1 (1924) 505-517; P.Th. Camelot, *Sur la théologie de la confirmation*, «Rev. Sc. phil. théol.», 38 (1954) 637-657; B. Neunheuser, *Taufe und Firmung (Handb. d. DG* IV/2), Friburgo 1956; A. Hamman, *Je crois en un seul baptême. Essai sur «Baptême et Confirmation»*, París 1970; *Zeichen des Glaubens. Studien zur Taufe und Firmung* (Festgabe B. Fischer, dir. por H. Auf der Maur y B. Kleinheyer, Zurich 1972.

5. E. Llopart, *Les fórmules de la confirmació en el Pontfical romà* («Liturgica» 2, Montserrat 1958, p. 121-180), presentado por P.M. Gy, *Histoire liturgique du sacrement de confirmation*, «La Maison-Dieu», 58 (1959) 135s; Neunheuser y Amougou-Atangana, citados supra.

6. Además de P.Th. Camelot, citado supra, y los fascículos de «La Maison-Dieu»: A.G. Martimort, *La confirmation*, en *Communion solennelle et Profession de Foi* («Lex Orandi» 14), París 1952, p. 159-201; L. Bouyer, *Que signifie la confirmation?*, «Parole et Liturgie» 34 (1952) 3-12; *La signification de la confirmation*, «Suppl. Vie spirituelle», 15 de mayo de 1954, p. 162-179; L.S. Thornton, *Confirmation. Its place in the Baptismal Mystery*, Westminster 1954; A. Adam, *La confirmación y la cura de almas*, Herder, Barcelona 1962; H. Mühlen, *Die Firmung als sakramentales Zeichen der heilsgeschichtlichen Selbstüberlieferung des Geistes Christi*, «Theol. u. Glaube», 57 (1967) 263-286; W. Breuning, *El lugar de la confirmación en el bautismo de adultos*, «Concilium», 22 (1967) 174-290; J.P. Bouhot, *La confirmation, sacrement de la communion ecclésiale*, Chalet, París 1968; H. Bourgeois, *El futuro de la confirmación*, Paulinas, Madrid 1973; L. Ligier, *La confirmation. Sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd'hui* («Théol. histor.» 23), París 1973 (crítica del rito actual por el lugar que otorga a la unción, mientras que lo esencial es la imposición de las manos.

realidad «*teo*-lógica», en primer lugar, y «económica» después. Lo significado es que, en primer lugar, existe el Espíritu más allá del Verbo, «después» de él (en el sentido de que es la *tercera* Persona); a continuación, Jesús recibió dos unciones del Espíritu: la primera, constitutiva de su ser humano-divino santo; la segunda, constitutiva o, al menos, declarativa de su calidad de Mesías, ministro de la salvación [7]. En su seguimiento, los apóstoles fueron constituidos en calidad de los «doce» por su vocación y su vida con Jesús [8]; esto fue para ellos como sustitutivo del bautismo; y a continuación, fueron constituidos enviados o «apóstoles», testigos y fundadores de Iglesias por el acontecimiento de pentecostés [9]. El Espíritu lleva a término la autocomunicación de Dios dando animación al cuerpo o a la estructura constituida. Él es el término de la promesa.

En cuanto al plano pastoral, convendría distinguir dos situaciones. Tanto en una como en otra, la confirmación sacramental debería, conforme a su naturaleza, estar unida al bautismo del que ella es la consumación litúrgica. Dado que el bautismo es el sacramento de la fe, el de los bebés plantea verdaderamente un problema. Es cierto que éstos son bautizados en la fe de la Iglesia, de sus padres y padrinos. Deberán asistir a una catequesis que, normalmente, debería haber precedido al bautismo. Deberían ser «confirmados» sacramentalmente al tiempo que son bautizados. Mas sería preciso crear una celebración del compromiso personal en la comunidad de los cristianos. Pueblo de Dios y cuerpo de Cristo. Tal celebración tendría lugar después de la pubertad, entre los quince y treinta años. Debería de ser preparado durante muchos fines de semana en los que se viviría, con los cristianos comprometidos, lo que es ser cristiano en la Iglesia de nuestros días [10]. Si se tratara de adultos, la pre-

---

7. De ahí el paralelo $\frac{\text{encarnación}}{\text{bautismo de Jesús}} = \frac{\text{bautismo}}{\text{sello del Espíritu}}$.
Cf. L. Lécuyer, *Le sacerdoce royal des chrétiens selon S. Hilaire de Poitiers*, «Année théologique», 10 (1949) 302-325; «La Maison-Dieu», 27 (1951) 40ss; *Le sacerdoce dans le mystère du Christ* («Lex Orandi» 24) París 1957, capítulos VIII y IX (tr. cast. citada).

8. Cf. Mc 3, 14, lit.: «[Les] hizo doce para que estuvieran con él y para enviarles a anunciar.»

9. J. Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, c. XI y XII, hace intervenir los momentos pascua-pentecostés. Es la línea esbozada por san Cirilo de Jerusalén *(Cat. Myst.*, III, 1-2: PG 33, 1088s). Igualmente, W. Breuning, *Apostolizität als sakramentale Struktur der Kirche. Heilsökonomische Ueberlegungen über das Sakrament der Firmung*, en *Volk Gottes*... (Festgabe J. Hofer), Herder, 1967, p. 132-163. Cf. también Ed. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, p. 163-173 de la tr. francesa («Lex Orandi» 31), París 1961.

10. En esa perspectiva, asumiríamos, actualizándola gracias a los recursos de la psicología moderna, la idea tomista que hace corresponder los sacramentos a los momentos decisivos de la vida: la confirmación correspondería al paso de una vida para sí a una vida con y para los otros, propiamente social: «antea

paración, el bautismo y la confirmación deberían representar una secuencia sin solución de continuidad. En último término, el verdadero problema no es el de la confirmación, sino el del bautismo de los recién nacidos, conferido a los pocos días después del nacimiento de éstos. Sobre este tema, es imprescindible leer el tratadito de Pascal [11].

No vamos a hablar aquí del tercer «sacramento de la iniciación», la eucaristía, pero el término griego *teleiosis,* consumación, sería más adecuado aquí que la palabra latina *initiare,* comenzar. Trataremos de la función del Espíritu Santo en la eucaristía en el aspecto de la conversión de los santos dones en cuerpo y sangre de Cristo, pero lo haremos en el tercer libro de este tomo; en el aspecto de la comunión con el cuerpo y sangre de Cristo Señor, también en dicho libro. A nuestro entender, se trata de capítulos sumamente interesantes e importantes. Hemos visto ya cómo el Espíritu crea el espacio o marco de la celebración por el intercambio que se opera de un deseo y de un testimonio de su presencia: «El Señor esté con vosotros» — «Y con tu espíritu» [12]. Es un signo de la reciprocidad que pone verdaderamente de manifiesto la realidad de las relaciones entre la comunidad cristiana y el ministro que la preside y de la que es el pastor.

Esta estructura de reciprocidad, que traduce la constante de la acción del Espíritu, se encuentra de nuevo en el proceso de la ordenación de los ministros; y tal vez por esto tenga lugar en la celebración. La tradición y la práctica antiguas son portadoras de un sentido teológico que es preciso recoger. La ordenación es un proceso en el que el acto litúrgico es el momento principal, pero que comienza antes de esta celebración [13]. La comunidad intervenía en una elección que, como todos los actos que regían la vida de la Iglesia, debía de ser «inspirada» [14]. Esta elección reconocía unos talentos o carismas iniciales

---

quasi singulariter sibi ipsi vivit» (III, q. 72, a. 2). Cf. P. Ranwez, La *confirmation constitutive d'une personnalité au service du Corps mystique du Christ,* «Lumen vitae», 9 (1954) 17-36; J. Latreille, *L'adulte chrétien ou l'effet du sacrement de confirmation chez s. Thomas d'Aquin,* «Rev. Thomiste», 57 (1957) 5-28; 58 (1958) 214-243; A. Auer, *Weltoffener Christ...* Düsseldorf ²1962, p. 146s.

11. *Comparaison des Chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui,* en *Pensées et Opuscules,* Éd. L. Brunschvicg, p. 201-205.

12. Supra, p. 65.

13. Remitimos a B. Botte, *L'Ordre d'après les prières d'ordination,* en *Études sur le sacrement de l'Ordre* («Lex Orandi» 22), París 1957, p. 13-35-41 (Canónigos de Mondaye), *L'évêque d'après les prières d'ordination,* en *L'Episcopat et l'Église universelle,* bajo la dir. de Y. Congar y B.D. Dupuy («Unam Sanctam» 39), París 1962, p. 739-780; L. Mortari, *Consecrazione episcopale e Collegialità,* Florencia 1969; H. Legrand, *Sentido teológico de las elecciones episcopales en la Iglesia antigua,* «Concilium», 77 (1972) 44-56.

14. *Elección:* el texto original de la fórmula romana del pontífice dirigiéndose a los fieles era: «Et ideo electionem vestram debetis voce publica profiteri»

en el elegido. El obispo consagrante asumía esta intervención de la comunidad. En la ordenación de otro obispo, todos los obispos presentes eran los ministros del Espíritu en el seno de la *epiclesis* de la asamblea entera. La plegaria consecratoria recogida por san Hipólito, implora el don del Espíritu soberano, *Pneuma hegemonikon.* Todas las plegarias de ordenación imploran, para el nuevo ministro, una comunicación del Espíritu que constituyó a los apóstoles como enviados, doctores y pastores del pueblo de Dios. El bellísimo rito de la imposición del libro de los evangelios sobre la cabeza del elegido significa las lenguas de fuego que, en el primer pentecostés, inauguraron la predicación cristiana [15]. De manera que

> el sacerdocio cristiano... es carismático y espiritual. Es totalmente evidente que conlleva prerrogativas jurídicas y litúrgicas... Pero si vemos únicamente este aspecto, empobrecemos la noción del sacerdocio cristiano. El episcopado, el sacerdocio y el diaconado aparecen en los documentos antiguos no tanto como funciones rituales cuanto como carismas destinados a la edificación de la Iglesia [16]...

Hemos dedicado ya algunas palabras a cuatro sacramentos, pero convendría reflexionar sobre la noción misma de sacramento o, más bien, sobre la forma de concebirlo. Sabemos que la noción de sacramento se aplica de manera flexible y analógica a los diferentes sacramentos, pero analogía no significa equivocidad. Es, pues, legítimo hablar en general de una concepción de estas realidades que llamamos sacramentos.

Pero, al hacerlo, descubrimos que la *palabra «sacramentum»* recubre diversos valores y ha conocido muchas aplicaciones. San Agustín dio una definición que san Isidoro de Sevilla († 636) hizo suya. Isidoro celebraba la liturgia hispanovisigótica que, en los *Post pridie* de su plegaria eucarística, invocaba el Espíritu Santo sobre el sacramento celebrado [17]. Para él, la consagración de la oblata se realizaba por lo que él llamaba la *oratio sexta,* que comprende todas las oraciones contenidas entre el *Sanctus* y el *Pater Noster.* Distinguía ahí dos momentos o aspectos, el del *sacrificio* o consagración de los do-

---

(Botte, p. 19, n. 1). — *Inspirada:* véase textos y referencias en nuestro *La tradition et les traditions,* I. *Essai historique,* París 1962, p. 151-166, notas p. 178-182, especialmente p. 158s.

15. Tal es la explicación que ofrece Severino de Gabala hacia el año 400; cf. J. Lécuyer, *La grâce de la consécration épiscopale,* «Rev. Sc. phil, théol.», 36 (1952) 389-417 (p. 402).

16. B. Botte, p. 34.

17. Para la historia literaria de este *Post pridie,* véase W.S. Porter, *The Mozarabic Postpridie,* «Journal of Theol. Studies», 44 (1943) 182-194. Sobre la teología sacramental y eucarística de Isidoro, cf. J.B. Geiselmann, *Die Abendsmahllehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie,* Munich 1933; J. Havet, *Les sacrements et le rôle du Saint-Esprit d'après Isidore de Séville,* «Ephem. Theol. Lovan.», 16 (1939) 32-93.

nes por la *prex mistica,* en recuerdo de la pasión —es el momento cristológico— y el de la *santificación,* que hace de él un *sacramento* por la actuación invisible del Espíritu Santo. Porque hay «sacramento» (aquí interviene el texto de san Agustín) cuando, «en una celebración, se hace memoria de un acto de la historia (de la salvación) de manera que percibamos en ella la significación de algo que hay que recibir santamente» [18]. Existe, pues, en la celebración litúrgica —pero esto valdría, *positis ponendis,* para los restantes «sacramentos»— un momento de memoria de un acto cristológico y un momento de operación santificante en el que el memorial celebrado recibe su fruto, que es la obra del Espíritu Santo [19]. Cristo mismo ofreció, en su carne, un sacrificio agradable a Dios, pero gracias al Espíritu asociado a esta carne ofrecida [20]. Para nosotros, no existe sacramento más que cuando la acción del Espíritu anima el memorial litúrgicamente celebrado. Pero en la sistematización que se hará clásica, se hablará esencialmente del *signo sensible* de la gracia; y esto en una teología de la gracia creada, que supone indudablemente la Gracia increada, el Espíritu Santo, pero sin explicitar esto en la definición [21]. Es preciso patentizar la actualidad de la intervención del Espíritu, implorado en la *epiclesis,* en toda operación salvífica.

Si seguimos ahora la liturgia en el desenvolvimiento de su ciclo anual, encontraremos en él la fiesta de pentecostés. No se trata de una fiesta de la persona del Espíritu Santo —no existe una fiesta separada de las personas de la Santísima Trinidad—, sino una fiesta del evento pentecostal como término del misterio pascual. Vimos an-

---

18. He aquí el texto latino, desgraciadamente casi intraducible: «Sacramentum est autem in aliqua celebratione cum rei gestae commemoratio ita fit, ut aliquid etiam significare intellegatur, quod sancte accipiendum est» *(Epist.* 55, 2: PL 33, 205).

19. Isidoro, *Etimol.,* VI, 19, 38-42: «Sacrificium dictum, quasi sacrum factum, quia prece mystica consecratur in memoriam pro nobis Dominicae passionis; unde hoc eo iubente corpus Christi et sanguinem dicimus, Quod, dum sit ex fructibus terrae, sanctificatur, et fit sacramentum, operante invisibiliter (Migne: visibiliter!) Spiritu Dei (...) Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significare intellegatur, quod sancte acciepiendum est (...) Quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur (...) Quae ideo fructuose penes Ecclesiam fiunt, quia sanctus in ea manens Spiritus eundem sacramentorum latenter operatur effectum» (ed. Lindsay; PL 82, 255). Cf. *De officiis eccles.,* I, 18, 4 (PL 83, 755).

20. Después de citar a Jn 1,33, Isidoro escribe: «... carnem Christi *Spiritui Sancto sociatam* per mysterium passionis sacrificium Deo in odorem suavitatis accipimus»: *In Levit.* c. 6, 4 (Pl 83,523).

21. En la línea de Agustín, «visibile signum invisibilis gratiae»; A través de Pedro Lombardo y de santo Tomás se llega a esta definición del *Catecismo Romano:* «rem esse, sensibus subiectam, quae ex Deo institutione sanctitatis et iustitiae tum significandae tum efficiendae vim habet» (pars II, c. 1, q. 11).

teriormente (supra, p. 106) que fue implantada como celebración propia en los decenios finales del siglo IV. Debemos al medioevo latino plegarias admirables que usamos todavía: el himno *Veni Creator*, de un desconocido del siglo IX, la antífona *Veni Sancte Spiritus*, del siglo XII, la secuencia *Veni, Sancte Spiritus*, probablemente de Esteban Langton, comienzos del siglo XIII. He aquí el texto latino y la traducción. ¡Quiera el lector leerla orando con nosotros! La traducción es la oficial de los textos litúrgicos.

El himno

Veni, Creator Spiritus,
Mentes tuorum visita,
Imple superna gratia,
Quae tu creasti pectora.
Qui diceris Paraclitus,
Altissimi donum Dei,
Fons vivus, ignis, caritas,
Et spiritalis unctio.
Tu septiformis munere,
Digitus paternae dexterae,
Tu rite promissum Patris,
Sermone ditans guttura.
Accende lumen sensibus:
Infunde amorem cordibus:
Infirma nostri corporis
Virtute firmans perpeti.
Hostem repellas longius,
Pacemque dones protinus:
Ductore sic te praevio
Vitemus omne noxium.
Per te sciamus da Patrem,
Noscamus atque Filium,
Teque utriusque Spiritum
Credamus omni tempore.

Ven, creador Espíritu,
y visita nuestras almas;
los pechos que tú creaste,
llena de celeste gracia.
Consolador te llamamos,
regalo del Dios altísimo,
fuente viva, fuego, amor,
y por ti somos ungidos.
Tú septiforme en tus dones,
de la diestra de Dios dedo,
tú la promesa del Padre,
palabra nos da tu aliento.
Luz enciende en los sentidos,
amor en los corazones;
lo flaco de nuestro cuerpo
afiáncenlo tus dones.
Lejos huya el enemigo,
de la paz por ti gocemos;
llevándote a ti por guía
todo daño evitaremos.
Por ti sepamos al Padre,
por ti al Hijo conozcamos,
y en ti, de los dos Espíritu,
en todo tiempo creamos.

La secuencia

Veni, Sancte Spiritus,
Et emitte caelitus
Lucis tuae radium.
Veni, pater pauperum;
Veni, dator munerum;
Veni, lumen cordium.

Consolator optime,
Dulcis hospes animae,
Dulce refrigerium.
In labore requies,
In aestu temperies,
In fletu solatium.

O lux beatissima,
Reple cordis intima
Tuorum fidelium.

Ven, Espíritu divino,
manda tu luz desde el cielo.
Padre amoroso del pobre;
don, en tus dones espléndido;
luz que penetra las almas;
fuente del mayor consuelo.

Ven, dulce huésped del alma,
descenso de nuestro esfuerzo,
tregua en el duro trabajo,
brisa en las horas de fuego,
gozo que enjuga las lágrimas
y reconforta en los duelos.

Entra hasta el fondo del alma,
divina luz, y enriquécenos.
Mira el vacío del hombre

Sine tuo numine
Nihil est in homine,
Nihil est innoxium.

Lava quod est sordidum,
Riga quod est aridum,
Sana quod est saucium.
Flecte quod est rigidum,
Fove quod est frigidum,
Rege quod est devium.

Da tuis fidelibus,
In te confidentibus,
Sacrum septenarium.
Da virtutis meritum,
Da salutis exitum,
Da perenne gaudium.

si tú le faltas por dentro;
mira el poder del pecado
cuando no envías tu aliento.

Riega la tierra en sequía,
sana el corazón enfermo,
lava las manchas, infunde
calor de vida en el hielo,
doma el espíritu indómito
guía al que tuerce el sendero.

Reparte tus siete dones
según la fe de tus siervos.
Por tu bondad y tu gracia
dale al esfuerzo su mérito;
salva al que busca salvarse
y danos tu gozo eterno.

La antífona está atestiguada en un antifonario de Bamberg, siglo XII, para las primeras vísperas de pentecostés: «Ven, Espíritu Santo, llena los corazones de tus fieles y enciende en ellos el fuego de tu amor, tú que, por la diversidad de todas las lenguas, has reunido los pueblos en la unidad de la fe»[22].

En los siglos X y XI, se escogía la fiesta de pentecostés para la consagración del rey de Francia cuando no existía motivo para celebrarla en otro momento[23]. El final del siglo XI y el XII parecen haber conocido una renovación de la atención al Espíritu Santo y de captación más profunda de la significación de Pentecostés. Es la época de la floración de las iniciativas de *vita apostolica*, es decir de la vida común, sin propiedad privada, y también de diversas instituciones e iglesias bajo la invocación del Espíritu Santo[24]. ¿Cómo no hacer aquí una mención particular del papa Urbano II, un hombre de la Champagne que se hizo monje de Cluny? Favoreció activamente la institución de los canónigos regulares porque consideró su renacimiento como hecho *instinctu Spiritus sancti*[25]. Para permitir a un clérigo

22. R.J. Hesbert, *Corpus Antiphonalium Officii*, III, Roma 1968, p. 528, ant. n.º 5327. Los hermanos predicadores habían conservado las palabras «qui per diversitatem linguarum multarum gentes in unitate fidei congregasti».

23. En la discusión que siguió a la exposición de Ét. Delaruelle, M.F. Lemarignier aportaba las siguientes precisiones: «Luis V es asociado al trono por Lotario y consagrado el día de pentecostés en el año 979. Igualmente, bajo Roberto el Piadoso, sus hijos Hugo y posteriormente Enrique, fueron consagrados en el día de pentecostés de los años 1017 y 1027, y bajo Enrique I, el futuro Felipe I fue consagrado en el día de pentecostés del año 1059» en *La vita commune del Clero nei secolo XI e XII* ... Milán 1962, p. 180.

24. Véase en el volumen citado en n. precedente, p. 142-173, la conferencia de Ét. Delaruelle sobre *La vie commune des clercs et la spiritualité populaire au XI^e^ siècle* (p. 152ss); reproducido en *La piété populaire au Moyen Âge*, Turín 1975, p. 81-112 (cf. p. 91-95).

25. Cf. Ch. Dereine, *L'élaboration du statut canonique des Chanoines réguliers spécialement sous Urbain II*, «Rev. Hist. Eccle.» 46 (1951) 534-565 (p. 546-47).

secular entrar en religión, Urbano escribió el texto famoso sobre las dos leyes, *Duae leges sunt,* texto reproducido en las lecciones canónicas, especialmente en el decreto de Graciano, tan frecuentemente citado en la edad media por santo Tomás entre otros muchos. He aquí el texto:

> Existen dos leyes, una pública, la otra privada. La pública es la que fue escrita y establecida por los santos padres, como es la ley de los cánones (...), por ejemplo, los cánones estipulan que un clérigo no debe pasar de una diócesis a otra sin la recomendación escrita de su obispo (...). Pero la ley privada es la que es escrita en el corazón por el instinto del Espíritu Santo; así, el Apóstol habla de los que tienen la ley de Dios escrita en su corazón, y en otra parte... ellos son la ley para sí mismos. Si uno de aquéllos vive en su iglesia, bajo su obispo, de manera secular, guardando su bien propio, si, empujado por el Espíritu Santo, quiere su salvación en un monasterio o bajo una regla canónica, como es conducido por la ley privada, no existe razón alguna para ser retenido por la ley pública. Porque la ley privada es superior a la pública. El Espíritu de Dios hace la ley y los que son conducidos por el Espíritu de Dios, son conducidos por la ley de Dios. Y ¿quién podrá resistir al Espíritu Santo? Si alguien, pues, es conducido por este Espíritu, que actúe libremente, en virtud de nuestra autoridad, incluso contra la oposición de su obispo. Efectivamente, no existe ley para el justo; allí donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad. Y si sois guiados por el Espíritu, no os encontráis bajo la ley [26].

No vamos a seguir la suerte de este texto ni la del principio general que invoca. Podríamos citar a san Bernardo, Inocencio III, san Ignacio de Loyola, toda una serie de testimonios [27]. Habría que realizar una investigación de manera sistemática. Esta labor sobrepasa tanto nuestros medios como los objetivos que nos hemos trazado para la presente obra. Tampoco podemos hacer aquí una relación, aunque fuera incompleta, de las oraciones dirigidas al Espíritu Santo.

Testimonio de las fundaciones

La iglesia de Saint-Sernin de Tolosa, en Francia, está consagrada al Espíritu Santo desde finales del siglo XI. Una aldea sobre el Ródano, que se llamaba originariamente Saint-Saturnin y en la que se instala, en 1045, un priorato cluniacense, cambia su nombre por el de Pont-

26. Jaffé Loewenfeld 5760; Mansi 20, 714; PL 151, 535. Citado por Graciano c. 2, C. XIX, q. 2 (Friedberg 839-840). El texto de Migne es deficiente. Citado por santo Tomás, *De perfectione vitae spir.*, c. 25; *Quodl.*, III, 17; ST, II-II, q. 184, a. 6 y 8; q. 189, a. 7. Cf. M. Duquesne, *S. Thomas et le canon attribué à Urbain II* (c. 2, C. XIX, q. 2), en *Studia Gratiana,* t. I, Bolonia 1955, p. 415-434.

27. Cf. San Bernardo, *De praecepto et dispens.*, 16 (PL 182, 885ss); Inocencio III, *Reg.*, VIII, 195 y XI 182 (PL 215, 774 y 1495); Cf. H. Tillmann, *Papst Innocenz III*, Bonn 1954, p. 28-31; W.A. Roo, *Law of the Spirit and Written Law in the Spirituality of St Ignatius,* «Gregorianum», 37 (1956) 417-443.

Saint-Esprit. Étienne Delaruelle, que cita estos hechos y algunos otros, hace una observación corroborada por la erudición de G. Schreiber: «Tenemos la impresión de que todo un movimiento espiritual de esta época asocia el pensamiento del Espíritu Santo tanto a la idea de la peregrinación y de sus rutas, como a la de la *vita apostolica*»[28]. De hecho, los hospitales y fraternidades del Espíritu Santo se fundan en la ruta de las grandes peregrinaciones, de manera especial en el mediodía francés. Con todo, es preciso reconocer la existencia de otro factor.

El siglo XII está marcado por una renovación del sentido de la sociabilidad humana, de la «confraternidad» y esta renovación va unida, frecuentemente, a una devoción al Espíritu Santo. Étienne de Muret funda la orden de Grandmont en 1076 y los hermanos laicos de ella piden a los sacerdotes que les celebren la misa votiva del Espíritu Santo. Jacobo de Vitry nos cuenta este hecho. En 1129, Abelardo pone la abadía adonde se retira Eloísa bajo el vocablo del Paráclito. En 1113, los cofrades del Espíritu Santo aparecen en Auvernia para asistir a los pobres y a los niños abandonados. En 1170-1185 se funda una *Heiliggeisthaus* en Colonia; similares aparecen en Lüneburg, en Marsella, en Rostock, con distribuciones a los pobres[29]. En 1177, Abdenago de Pantasi funda una fraternidad del Espíritu Santo en Benevento. En 1195, Guido de Montpellier († 1208) instituye, en su ciudad, un hospital del Espíritu Santo y funda una congregación del mismo nombre para la región. Inocencio III erige esta congregación en orden (1204) y llama a Guido a Roma, donde funda un hospicio bajo la advocación del Espíritu Santo[30].

---

28. Delaruelle, citado supra (n. 24), p. 154. G. Schreiber, *Gemeinschaften des Mittelalters. Recht und Verfassung. Kult und Frömmigkeit*, Münster 1948 (cf. Indices).

29. Sobre la multiplicación de estos hospitales del Espíritu Santo hacia finales del siglo XII, cf. G. Schreiber, «Hist. Vierteljahrschrift», 15 (1912) 136ss; W. Liese, *Geschichte der caritas*, t. II, Friburgo 1922, p. 15ss; M. Mollat, *Les pauvres au Moyen Âge. Étude sociale*, París 1978, p. 174, después, en el siglo XIV, p. 323 y 346 (París, 1360 y 1363), p. 333 (Bruselas), p. 341 (Dantzig), p. 345 (Porto), etc.

30. A. Castan, *Notice sur l'Ordre du Saint-Esprit*, en *Annuaire du Doubs*, 1864, p. 152; M. Poête, *Étude sur les origines et la règle de l'Ordre hospitalier du Saint-Esprit*, París 1890; P. Brune, *Histoire de l'Ordre hospitalier du Saint-Esprit*, París 1892.

VI

EL ESPÍRITU SANTO EN LOS TEÓLOGOS

No pretendemos presentar en este libro una historia de la *teología* del Espíritu Santo en los siglos XII y XIII, en la primera y la gran escolástica. Pero nuestra panorámica sobre la experiencia del Espíritu en el cristianismo quedaría incompleta si no interrogamos sumariamente a los doctores que fueron, frecuentemente, hombres espirituales.

El Espíritu Santo actúa en la historia; suscita de nuevo algo en esos siglos, aunque esa novedad sea para nosotros algo desconcertante. Es el caso del nacimiento, en la primera mitad del siglo XII, de numerosas órdenes religiosas[1]. Ruperto de Deutz se escandaliza de ello; no es amante de las cuestiones nuevas. Por el contrario, Anselmo de Havelberg, premonstratense, es consciente de que sus contemporáneos se asombran y plantean la pregunta «*quare tot novitates in Ecclesia Dei fiunt?* ¿Por qué tantas novedades en la Iglesia?» y responde en 1149:

Existe un solo cuerpo de la Iglesia, que el Espíritu Santo vivifica, rige y gobierna; al que está unido el Espíritu Santo, múltiple, sutil, móvil, desatado, puro, fuerte, suave, que ama el bien, penetrante, que hace el bien sin traba alguna, amigo de los hombres, benefactor, estable, seguro, que todo lo ve y lo puede, recipiente de todos los espíritus, inteligible, inmaculado; en este Espíritu Santo, según san Pablo, «hay diversidad de gracias, pero el Espíritu es el mismo» (1Cor 12,4). Y también: «A cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para un fin útil. Porque a uno se le da, por el Espíritu, palabra de sabiduría; a otro, palabra de ciencia según el mismo Espíritu; a otro, fe, en el mismo Espíritu; a otro, carisma de curaciones, en el único Espíritu; a otro, poder de milagros; a otro, profecía; a otro, discernimiento de espíritus; a otro, diversidad de lenguas; a otro, don de interpretarlas. Pero todos estos dones los obra el único y mismo Espíritu, distribuyéndolas a cada uno en particular según su voluntad» (1Cor 12,7-11).

De esta manera, aparece patentemente que el cuerpo de la Iglesia, que es

---

1. Véase nuestro *L'Église de S. Augustin à l'époque moderne (Hist. des dogmes*, III/3), París 1970, p. 131-132.

uno, es vivificado por el Espíritu Santo, que es uno, único en sí mismo y múltiple (1Pe 4,10) en la distribución multiforme de sus dones. Este verdadero cuerpo de la Iglesia, vivificado por el Espíritu Santo, diversificado en diversos miembros en épocas y edades diferentes, comenzó con el primer justo, Abel, y se consumará en el último elegido, siempre uno en la única fe, pero diversificado en formas múltiples por la variedad múltiple de las maneras de vivir [2].

Hemos visto ya que Urbano II atribuía al Espíritu Santo la novedad bendita de la vida canónica.

Anselmo había ido a Constantinopla y entró en contacto con el pensamiento de los griegos. Hacia mediados del siglo XII, Burgundio de Pisa traduce al latín el quinto discurso teológico de san Gregorio Nazianceno sobre el Espíritu Santo. Pero, si la influencia griega es fuerte en antropología y en epistemología, la controversia sobre el *Filioque* bloqueó, tal vez, las posibilidades de irradiación de la pneumatología oriental.

Siguiendo a san Agustín, se admite universalmente la función del Espíritu Santo en la animación del cuerpo celestial de Cristo, la distribución en él de los dones diversos dados a las personas para la utilidad común [3]. El autor más clásico, porque sirve de fuente de inspiración a otros, es Hugo de san Víctor, quien se inspira en san Agustín. Redacta su *De sacramentis christianae fidei* hacia 1137 o poco antes. Podemos leer en él:

De igual manera que el espíritu de la persona desciende, por la cabeza, para vivificar los miembros, de igual manera el Espíritu Santo, por Cristo, viene a los cristianos. Cristo es, efectivamente, la cabeza; el cristiano es el miembro. La cabeza es una, los miembros son muchos, y se forma un solo cuerpo con la cabeza y los miembros; y en este único cuerpo no existe sino un solo Espíritu. La plenitud de este Espíritu reside en la cabeza; la participación, en los miembros. Si, pues, el cuerpo es uno y el Espíritu es uno, aquel que no está en el cuerpo, no puede ser vivificado por el Espíritu (...). La santa Iglesia es el cuerpo de Cristo; es vivificada por un solo Espíritu, unida y santificada por una sola fe. Cada uno de los fieles es miembro de este cuerpo; todos son un solo cuerpo a causa del Espíritu único y de la fe única. Y, al igual que en el cuerpo humano cada uno de los miembros tiene su función propia y peculiar y, sin embargo, no obra para sí solo lo que obra por sí, de igual manera, en el cuerpo

---

2. *Dialogi*, I (PL 188, 1144) tr. fr. en Chr 118, p. 43 y 45 (G. Salet). Cf. M. van Lee, *Les idées d'Anselme de Havelberg sur le développement des dogmes*, «Anal. Praemonstr.» 14 (1938) 5-35; G. Schreiber, *Studien über Anselm von Havelberg. Zur Geistesgeschichte des Hochmittelalters*, ibid., 18 (1942) 5-90; M.D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, París 1957, p. 235ss; G. Severino, *La discussione degli «Ordines» di Anselmo di H.*, «Bull. dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 78 (1967) 75-122. H. Grundmann (*Studien über Joachim von Fiore*, p. 92-95) ha sugerido una posible influencia de Anselmo en Joaquín.

3. Cf. en A.M. Landgraf, *Die Lehre von geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik*, «Divus Thomas», 1946, p. 407-419; nuestra obra citada supra (n. 1), p. 161. No podemos omitir san Pedro Damiano, *Liber gratissimus*, c. 15 (PL 145, 119; *Lib. de Lite*, I, p. 37) y *Opusc. 11 «Dominus vobiscum»*, c. 5-7 (145, 235-237).

de la santa Iglesia, los dones de gracia son distribuidos a los individuos, pero nadie retiene para sí solo lo que recibe él solo[4] ...

En el momento histórico en que nos encontramos, no se ha elaborado todavía verdaderamente ni un tratado de Cristo cabeza, *De Christo capite,* ni una teología de la gracia creada. En consecuencia, la consideración de lo que (a partir aproximadamene del año 1160) se denominará «Cuerpo místico» (lo que se convertirá en equivalente sinónimo de «Iglesia») es marcadamente pneumatológico: no se forma el cuerpo por la *gratia Capitis,* sino por el Espíritu Santo. Él es quien forma el cuerpo del que Cristo es la cabeza. Ella es la primera en tener el Espíritu y la única que lo posee en plenitud. Él desciende de ella a los miembros. Encontramos, incluso, esta pneumatología en el lazo que se pone tradicionalmente entre las tres realidades que confirman el título de «cuerpo de Cristo»: su cuerpo natural y personal, nacido de María, su cuerpo sacramental, su cuerpo eclesial o de comunión[5]. Puede verse este lazo bajo el signo del Espíritu Santo que actúa, único e idéntico, en cada uno de estos tres cuerpos. Actúa como principio de santificación de Jesús (cf. Lc 1,35), de los dones del pan y del vino, de los fieles que hacen la Iglesia. Es lo que afirmó el misterioso autor conocido bajo el nombre de Honorius Augustodunensis: el tercer cuerpo, el eclesial, está unido al primero por medio del segundo, eucarístico, que es tal «Spiritu Sancto consecrante». De esta manera, podemos hablar de los tres como de un solo cuerpo del que el Espíritu Santo es el principio de unidad: «Unde non tria sed unum corpus Spiritu Sancto coadunante recte affirmatur»[6].

Es cierto que la ausencia de una verdadera *epiclesis* al Espíritu Santo en el canon romano privó de una oportunidad a la teología correspondiente. Precisamente por ello, resulta tanto más sorprendente encontrar frecuentemente la afirmación de que el pan y el vino son consagrados por el Espíritu Santo[7]. La profesión de fe exigida a los valdenses que retornaban a la Iglesia, profesión impuesta por Ino-

4. *De sacramentis,* II, pars 2, c. 1: PL 176, 415.

5. Cf. H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge,* París 1944; [2]1949; F. Holböck, *Der eucharistische und der mystiche Leib Christi in ihren Beziehungen nach der Lehre der Frühscholastik,* Roma 1941; nuestra obra citada supra (n. 1), p. 165ss.

6. *Eucharistion seu de Corpore et Sanguine Domini,* c. 1 (PL 172, 1250; De Lubac, op. cit., p. 186).

7. Algunas referencias: Paschasio Radberto, h. 830, *De Corp. et Sang. Domini,* c. 7, n. 1 (PL 120, 1284); Alger de Lieja, *De sacram.,* I, 17 (PL 180, 790 D); Honorius Augustodunensis, n. preced. y *Gemma animae,* I, c. 105 (PL 172, 578), Ruperto de Deutz, h. 1115, *De Trinitate et operibus eius, In Exod.,* lib. II, c. 10 (PL 167, 617); Gerhoh de Reichersberg, *Expos. Psalm.,* Ps. XXXIII *(Opera inedita,* ed. D. y O. van den Eynde y A. Rymersdael, II/1, Roma 1956, p. 168); santa Hildegarda, *Scivias,* lib. II, vis. 6 (PL 197, 526 y 528); Pedro de Celle, *Sermo* 39 *(De Coena Domini,* 6) PL 202, 761, que establece un empalme entre consagración eucarística y encarnación.

cencio III en 1208, extiende a todos los sacramentos la afirmación de que el Espíritu Santo opera en todos ellos: «inestimabili atque invisibili virtute Spiritus Sancti cooperante»[8]. Se trataba de una convicción común. Las vidas de los santos, las visiones que ellas relatan aportan, a este respecto, un testimonio concreto, sacado de la vida y de la experiencia[9].

En la época en que nos encontramos, es preciso conceder un espacio particular a los *dones del Espíritu Santo*[10]. Durante largo tiempo, y cuando se hacía referencia, incluso, al texto de Is 11,2-3 se pensaba en los dones de gracia caracterizados por el objeto que su nombre designaba y por los que el cristiano hacía lo que Dios espera de los suyos. De manera especial en Occidente, se habló del número «siete», pero no se lo entendió como expresión equivalente a plenitud, sino como enumeración de operaciones específicas. Se seguía a la Vulgata quien, a su vez, seguía a los Setenta: «*Et requiescet super eum spiritus Domini: Spiritus sapientiae et intellectus spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis; et replebit eum spiritus timoris Domini.* Reposará sobre él el espíritu del Señor, espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y de piedad; y un espíritu de temor del Señor le llenará.» A partir del siglo XII, coincidiendo frecuentemente con una lectura más activa de san Agustín, el occidente cristiano imploró mucho los siete dones del Espíritu, los celebró, intentó comprenderlos. Eran, al igual que las virtudes, principios de acción según Dios. Se los relacionaba gustosamente con otros septenarios: las siete mujeres que sufren el oprobio y buscan un hombre para tomarlo para sí (ya Orígenes), los siete pecados capitales, las siete peticiones del Padrenuestro, las siete bienaventuranzas, otros septenarios aún más artificiales.

Ruperto de Deutz, poco antes del 1135, encierra en el signo de los siete dones los momentos de la historia, que constituyen el tema de los cuarenta y dos libros de su *De Trinitate,* en relación con los siete días de la creación y las siete edades del mundo. La tercera parte de la obra trata *De operibus Spiritus Sancti,* en nueve libros. En ellos se pone los momentos sucesivos de la historia de la Iglesia bajo el signo de un don particular[11].

---

8. Dz 424; Dsch 793.

9. Utilizado abundantemente por K. Goldammer, *Die eucharistische Epiklese in der mittelalterlichen abendländischen Frömmigkeit,* Bottrop (Westf.), 1941.

10. Se encontrará toda la documentación, bibliografía y explicaciones teológicas en los artículos *Dons* del *Diction. de Théol. cath.,* t. IV, 1911, col. 1728-1781 (A. Gardeil) o del *Diction, de Spiritualité,* t. III, col. 1574-1641 (G. Bardy, F. Vandenbroucke, A. Rayez, M. Labourdette, Ch. Bernard).

11. PL 167; «S. Chr.» 131 y 165. Libros I a III: encarnación, redención, sacramento de la pasión = sabiduría. Libro IV: apóstoles = inteligencia (de las Escrituras). Libro V: rechazo de los judíos en favor de los gentiles = consejo.

Gerhoh de Reichersberg copia páginas enteras de Ruperto. Cita dos himnos cuyas estrofas siguen el plan del abad de Deutz [12]. La misma fuente, idéntica visión de las cosas en un *De ordine donorum Spiritus Sancti* [13].

Jacobo de Vitry († 1240) presentaba la vida de santa María de Oignies bajo el signo de los siete dones del Espíritu Santo. La iconografía de finales del siglo XII y del siguiente gustaba de representar a Cristo dando, como si partieran de él: los siete dones: los que poseía el Mesías (Is 11,2-3) eran comunicados al cristiano [14]. El pensamiento tiene muy presente la función que ellos desempeñan en una vida espiritual en ejercicio. Dom A. Wilmart ha publicado un tratado en ventitrés capítulos, probablemente inglés, de la segunda mitad del siglo XIII, en el que los capítulos XIII al XIX están dedicados respectivamente a cada uno de los dones [15]. En esa obra, se presenta a Dios Padre como justiciero, al Hijo como juez severo (!); el Espíritu es la misericordia que da confianza al pecador. Sin él no osaríamos presentarnos ante un Padre y un Hijo que condenan. El mismo gran erudito ha publicado una «Plegaria al Espíritu Santo según los siete dones» [16] y cada uno de éstos es relacionado con uno de los siete pecados capitales del que libera, con la virtud contraria, con la bienaventuranza correspondiente y con el fruto que ella procura. Se trata

Libros VI a VIII: mártires, doctores, monjes penitentes = fuerza contra el pecado. Libro IX: escatología = temor de Dios.

12. *Gerhohi Opera inedita*, II. *Expositiones Psalmorum pars tertia et pars nona*, t. II, ed. D. y O. van der Eynde y A. Rijmersdael, Roma 1956, p. 448-450.

13. *Opera inedita* ... I, Roma 1955, p. 65-165.

14. Tal vez intentemos, en la continuación de nuestro estudio, reunir las informaciones sobre la iconografía del Espíritu Santo en la que se expresan la experiencia y la inteligencia cristianas. De momento, nos limitamos a reproducir esta nota que pone fin a un artículo de T. Spasskij sobre *L'Office liturgique slave de la «Sagesse de Dieu»*: «Una vidriera de la catedral de Chartres (fachada occidental, vidriera de la derecha, panel superior del árbol de Jesé) representa a Cristo rodeado de siete palomas; las de encima representan o personifican la Sabiduría *(Sapientia)* y forman como un cuerpo con ella (cf. J. Verrier, *Vitraux de France aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*, París *Histoire des Arts plastiques*, s.f. pl. II); una vidriera de la abadía de Saint-Denis representa a Cristo entre la Iglesia y la sinagoga. Lleva en su pecho una paloma atada con rayos a otras seis palomas (los siete dones); con la mano izquierda desvela la sinagoga; con la derecha corona la Iglesia (cf. E. Male, *L'art religieux au XII^e^ siècle en France*, París 1947, p. 166); otra vidriera de Chartres — uno de los rosetones colocados encima de las vidrieras de la nave central — representa a la Virgen sentada teniendo sobre sus rodillas una medalla de Cristo-Sabiduría, atada con rayos a seis palomas que rodean al personaje principal, como en la vidriera de Saint-Denis» («Irenikon», 30 [1957] 188, n. 1).

15. A. Wilmart, *Les méditations sur le Saint-Esprit attribuées à S. Augustin*, «Rev. Asc. Myst.», 7 (1926) 17-63; reprod. en: *Auteurs spirituels et Textes dévots du Moyen Âge latin*, París 1932, reedic. 1971, p. 415-456 (ofrece amplios extractos del texto).

16. «Vie spirituelle. Supplément», 16 (1927) 323-344; repr. vol. cit., p. 457-473.

de un texto monástico de mediados del siglo XIV. Supone y asume una elaboración teológica cercana a la que ofreció santo Tomás de Aquino.

Aproximadamente hasta 1235, no se distinguió los dones de las virtudes. Felipe el Canciller fue quien realizó esta separación o distinción por primera vez. Fue sistematizada por Tomás de Aquino de manera muy notable y respondiendo verdaderamente a un aspecto real de la vida de los hijos de Dios. Vamos, pues, a exponer sucintamente esta teología tal como se encuentra en la *Suma* en 1269-70.

Tomás sitúa al hombre en el cuadro del movimiento por el que las criaturas son mudadas y se mueven hacia su fin. Él entiende «movimiento» en la acepción más amplia del término, como paso de un estado a otro. Se trata aquí de un *motus hominis ad Deum;* marcha, ascenso, de la persona hacia Dios, nada menos que Dios. Sólo él es el principio y el término, Dios en su propia vida divina en cuanto que ella es comunicable y comunicada de hecho por la gracia, que es apropiada al Espíritu Santo [17]. Efectivamente, Dios como creador ha dado a cada naturaleza los principios de una operación que sea verdaderamente la *suya.* Se trata del hombre, al que ha hecho libre. Y esto significa no sólo que el hombre se determine a sí mismo, que sea *causa sui,* autorrealizador, que se construya y perfeccione por sus actos y sus *hábitos,* sino también que, si Dios lo mueve, lo hace dentro de la libertad de la persona y para que el hombre actúe libremente [18]. Así, recibido de Dios, el hombre tiene en sí mismo el principio de su movimiento: facultades, actos, hábitos, virtudes (o vicios). Pero hay también unos motores de la actuación moral que son exteriores al hombre mismo. Santo Tomás los distingue según que su influencia se ejerza por información, sugestión o eficiencia [19]. El demonio actúa en nuestra libertad mediante sugestión: es la tentación. Dios busca que vayamos o retornemos a él y actúa *per instructionem et per operationem,* por la enseñanza y la acción [20]. De ahí, ese enunciado que nos introduce directamente en nuestro tema: «*Principium exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legen et iuvat per gratiam.* Dios es el principio que nos mueve al bien desde fuera de nosotros mismos; nos instruye por la ley y nos ayuda por la gracia» [21].

«Por la gracia»: no sólo mediante el auxilio de las gracias actuales, sino también de los dones profundos y estables, *la gracia,* las vir-

---

17. Sobre esta visión de las cosas, cf. *C. Gentiles,* IV, 21 y 22; *Comp. theologiae,* I, 147. Esta idea constituye el quicio de la teología tomista sobre el mérito.
18. Cf. I-II, q. 9, a. 4 y 6; q. 68, a. 3 ad 2; II-II, q. 23, a. 2; q. 52, a. 1 ad 3.
19. Sobre esta distinción, utilizada frecuentemente por Tomás, cf. nuestro estudio *Tradition et sacra doctrina chez s. Thomas d'Aquin,* en: *Église et Tradition,* Le Puy y Lyón 1963, p. 157-194.
20. Cf. *ISent.,* d. 16, q. 1, a. 3; I-II, q. 108, a. 1.
21. I-II, q. 90, prol.; q. 109, prol.

tudes y los «dones». La distinción entre virtudes y dones era una adquisición reciente de la teología. Santo Tomás, que, en las *Sentencias* (III, d. 34, q. 1, a. 1; cf. *In Isaiam,* c. XI) se contentaba con decir que, por los dones, el fiel actúa «*ultra modum humanum,* por encima de la medida humana», afirma, en la *Suma,* que esto es debido a que es movido por un principio superior (ST, I-II, q. 68, a. 2). Santo Tomás se aferra al texto de Isaías; y éste habla no de manera vaga, imprecisa, de «dones», sino de forma muy concreta, de espíritus, «*spiritus*» *sapientiae,* etc., es decir, de una moción mediante inspiración (q. 68, a. 1). Volvemos a encontrar el valor bíblico del «soplo» que estudiamos al principio. Pero desde 1259 ó 1260, Tomás dispone de una confirmación inesperada (dice por dos veces: «*et etiam Philosophus,* incluso Aristóteles») en el *De bona fortuna,* opúsculo compuesto de dos capítulos de Aristóteles, tomado uno de la *Ética a Eudemo* y el otro del 2.º libro de los *Magna Moralia.* Aristóteles habla de la *horme,* inclinación o impulso del apetito superior. Tomás aplica esta noción al impulso divino que sobrepasa el uso de la razón[22]: una aplicación claramente extraña al filósofo griego... Los dones, como realidades permanentes distintas de las virtudes, son disposiciones que hacen al cristiano delicadamente sensible para la captación y puesta en práctica de las inspiraciones del Espíritu[23]. Éstas no serían otra cosa que una disposición permanente que, de manera permanente también, abre al discípulo de Jesús a conformar su acción, más allá de las virtudes, más allá de su razón habitada por la fe, más allá de su prudencia sobrenatural, a Otro, infinitamente superior e infinitamente libre, el Espíritu Santo.

Nos encontramos muy lejos de un actuar moral puramente razonable. Nos encontramos, incluso, lejos de una posición imputada frecuentemente a santo Tomás, la de una regulación por modelos sacados de una naturaleza de las cosas intemporalmente fijada. Tomás hace sitio al *acontecimiento* del Espíritu; su cosmos ético es el de la voluntad salvífica y santificadora de Dios, siguiendo medidas que superan toda racionalidad humana, incluso sobrenatural. Otro nos guía, pero no sin nosotros, no violentamente (cf. supra, n. 18), pero más allá de nuestras miras y de nuestros modos de comportamiento previstos. Y no sólo más allá de las de nuestra razón carnal, sino más allá de aquellas que suscitaba nuestra fe. No es que los dones se encuentren por encima de las virtudes *teologales.* Al unirnos con *Dios mismo,* nada puede haber por encima de ellas, los dones están al servicio de su funcionamiento perfecto. Pero solamente Dios, interviniendo personalmente, puede dar su plenitud al ejercicio de estas virtudes; sólo

22. Cf. Th. Deman, *Le «Liber de Bona Fortuna»,* «Rev. Sc. phil. théol.» 17 (1928) 38-58.

23. «Prompte mobilis ab inspiratione divina», «a Spiritu Sancto»: I-II, q. 68, a. 1 y 8; q. 69, a. 1; II-II, q. 52, a. 1; q. 121, a. 1; etc.

él puede consumar la actuación de un hijo de Dios. Tomás cita con gusto el dicho de san Pablo: «*Qui Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei,* los que son guiados por el Espíritu de Dios, son hijos de Dios» (Rom 8,14).

Tomás se dedica, pues, a establecer la función de los dones en el ejercicio de las virtudes teologales y morales. Y, puesto que ve en las bienaventuranzas el acto perfecto de las virtudes y especialmente, de los dones, trata de hacer corresponder a cada una de estas virtudes un don concreto del Espíritu y una de las bienaventuranzas. Se dedicó, incluso, a atribuir a cada virtud, con su don y con su, o sus, bienaventuranzas, uno u otro de los «frutos» del Espíritu de los que habla san Pablo y a los que consagró una cuestión especial, insistiendo en el combate espiritual contra la «carne»: (I-II, q. 70) haciendo referencia a Gál 5,22-23. Por supuesto, en este esfuerzo por trazar correspondencias hay algo de artificial y de forzado. No vamos a entrar en el detalle. No tenemos por qué atribuirles un valor absoluto ni negarles el pan y la sal; efectivamente, con frecuencia se expresan percepciones profundas. Esta visión tomista de la superación de nuestras previsiones por las llamadas e intervenciones de Dios vivo nos permiten comprender cómo la santidad, tal como aparece en los santos, es la forma más perfecta de la vida cristiana. Está tejida de constantes superaciones de las medidas sobrenaturales, pero humanas; de «inspiraciones» generosamente escuchadas. Pensemos en Teresa de Lisieux.

La santificación es obra exclusiva del Espíritu *Santo.*

Él es también el principio de la «revelación» del pensamiento, del plan y de las voluntades *de Dios* para su pueblo. Volveremos más adelante para ver cómo utilizaron los padres y los hombres de la edad media las categorías de *inspiración* y de *revelación.* En otra obra las hemos tratado de manera extensa[24]. Actualmente, al considerarlas bajo el signo de la pneumatología, comprendemos mejor su significación y alcance. Comprendemos mejor también el interés que sintieron los escolásticos por el estudio de la profecía[25]. Es verdad que lo realizaron con su gusto por el análisis y una confianza, problemática para nosotros, en los instrumentos conceptuales de este análisis. Al menos, se interesaron por modos de conocimiento no racionales, unidos a una acción del Espíritu. Siguiendo a su correligionario Hugo de San Caro, Tomás de Aquino afirma el carácter de acontecimiento de la profe-

24. En *La Tradition et les traditions,* I. *Essai historique,* París 1960, p. 125-128, 151-166, 221-223 y las notas correspondientes.

25. B. Decker, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin,* Breslau 1940 y, del mismo, artículo en «Angelicum», 16 (1939) 194-244; J.P. Torrell, *Huges de Saint-Cher et Thomas d'Aquin. Contribution à l'histoire du traité de la prophétie,* «Rev. Thomiste», 74 (1974) 5-22; id., *Théorie de la prophétie et Philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Huges de Saint-Cher,* Lovaina 1977.

cía: *non est habitus, sed actus.* «La iluminación profética no existe en el espíritu del profeta más que en la actualidad de la inspiración.» Es un carisma conferido para beneficio de los otros y de la comunidad [26].

Aunque no bajo la forma de inspiración de libros canónicos, sino en la de guía de las almas y de la Iglesia por Dios, el carisma profético no ha cesado jamás de manifestarse. Lo hemos visto por lo que atañe a la edad media [27]. Se ha explicado la función y condiciones de santidad para la vida actual de la Iglesia [28]. Entendemos aquí el término en un sentido amplio que reconoce Tomás de Aquino: «Todos los dones relativos al conocimiento pueden compendiarse bajo el nombre de profecía» [29]. Por supuesto, engloba muchas formas:

Consejos y advertencias: caso, por ejemplo, de santa Hildegarda († 1179) formalmente aprobado por Eugenio III y por sus sucesores [30].

Predicación espontánea: en determinadas épocas, algunos ermitaños se lanzaron a la *peregrinatio,* a los caminos, y comenzaron a predicar. Así sucedió en los siglos VI-VII y en los XI-XII. ¿Cómo no citar, entre los grandes misioneros carismáticos, a san Bonifacio (675-755), Bruno de Querfurt († 1009), Francisco Javier († 1552) y tantos otros en la época moderna? P. Boglioni ha subrayado la función de los ermitaños y monjes que se lanzaron a predicar las cruzadas, afirmando de esta manera, con los hechos, una especie de autonomía de la palabra inspirada: «per virtutem mortificationis pervenitur ad licentiam praedicationis». Y sabemos que las cruzadas se produjeron en un clima de visiones, de signos, de profecía apocalípticas [31]. En el siglo XII, el Occidente fue recorrido de punta a cabo por predicadores itinerantes entregados a la pobreza según el ideal de la *vita apostolica.*

---

26. Santo Tomás, *De veritate,* q. 12, a. 1 y 5; ST, II-II, q. 171, a. 2; q. 172, a. 4.

27. Cf. I. von Döllinger, *Der Weissagungsglaube und das Prophetentum in der christlichen Zeit,* 1871; P. Alphandéry, *De quelques faits de prophétisme dans les sectes latines antérieures au joachimisme,* «Rev. de l'Hist. des Religions», 52 (1905) 177-218; P. Boglioni, *I carismi nella vita della Chiesa Medievale,* «Sacra Doctrina», 59 (1970) 383-430.

28. R. Grosche, *Das prophetische Element in der Kirche,* 1956; reprod. en *Et intra et extra. Theologische Aufsätze,* Düsseldorf 1958; K. Rahner, *Lo dinámico en la Iglesia,* Herder, Barcelona ²1968; A. Ulbyn, *Actualité de la fonction prophétique,* DDB, 1966; «Concilium», 37 (sept. 1968); nuestro *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* op. cit., París 1950, p. 196-228, París ²1969, p. 179-207.

29. ST, II-II, q. 171, prol. Véase también, para este sentido amplio, q. 174, a. 6; *De veritate,* q. 12, a. 2; *Com. in Mat.,* c. 7, lect. 2 y c. 11.

30. Cf. PL 197, 95 y 104; 197, 150 y 153.

31. P. Rousset, *Les origenes et les caractères de la Première Croisade,* Neuchâtel 1945; P. Alphandéry y A. Dupront, *La Chrétienté et l'idee de croisade,* 2 vols. («L'évolution de l'Humanité» XXXVIII), París 1959.

Tuvo lugar entonces un llamamiento potentísimo a la penitencia, a la conversión evangélica [32].

Intervenciones en la vida de la Iglesia con un espíritu de profecía. Es notabilísima la parte que han tomado las mujeres en esta actividad: Hildegarda († 1179), Isabel de Schönau († 1164), Rosa de Viterbo (1233-1251), Margarita de Cortona (1247-1297), Brígida (1303-1373), Catalina de Siena (1347-1380), Juana de Arco (1412-1431). La lista podría continuar. Cada una llevó a cabo una misión excepcional gracias a carismas deslumbrantes.

Las visiones y profecías florecen de manera especial en los momentos de zozobra, en las situaciones disputadas: las de un Roberto d'Uzès († 1296) en torno a Celestino v y Bonifacio VIII [33], las del franciscano Juan de Roquetaillade († h. 1365) [34], de Vicente Ferrer [35], del gran Savonarola. El gran cisma de Occidente fue una época particularmente favorable para las visiones y profecías de desgracias. Ello atrajo la reacción crítica de los teólogos y del concilio de Constanza [36].

Captación profunda de la verdad salvífica y enseñanza cualificada. La tradición patrística y medieval sitúa firmemente la profecía en esta actividad de penetración de la palabra de Dios, de los textos sagrados, de la doctrina salvadora [37]. Tenemos que hacer una alusión también a lo que Newmann llamaba la tradición profética y el *prophetical office,* que él distinguía de la tradición episcopal [38]. ¡Honor a los teólogos verdaderamente dignos de este nombre!

El Espíritu Santo es quien santifica. Evidentemente, es imposible seguirle en esta acción de santificación. Es su secreto, en las dimensiones del amor misericordioso del Padre. En Occidente, los teólogos y los autores espirituales han hablado con fruición de esta acción

---

32. Estudiado de manera especial por H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter,* Hildesheim ²1961.

33. J. Bignami-Odier, *Les visions de Robert d'Uzès O.P. († 1296),* «Archivum Fr. Praedic.», 25 (1955) 258-310. Roberto habría predicho también la peste de 1348.

34. J. Bignami-Odier, *Études sur Jean de Roquetaillade,* París 1952.

35. Ét. Delaruelle, *L'Antéchrist chez S. Vincent Ferrier, S. Bernardin de Sienne et autour de Jeanne d'Arc,* en: *L'Attesa dell'Eta nuova nella Spiritualita della fine del Medioevo.* («Convegni...» VII), Todi, 1962, p. 37-64.

36. P. Boglioni, art. cit. antes (n. 27), cita en p. 420ss la reacción de Enrique de Langenstein ante el iluminismo de Telesforo de Cosaga (Fliche-Martin XIV, 510), los tratados de Bernardino de Siena, Pedro de Ailly, Gerson y más tarde Dionisio el Cartujano († 1471). Gerson, Enrique de Gorkum, Guillermo Bouillé tratan del caso de Juana de Arco. Sostienen que el espíritu de profecía existe siempre en la Iglesia.

37. Véase P. Alphandéry, art. cit. (n. 27), p. 207ss; nuestro *Vraie et fausse réforme,* loc. cit. Ruperto de Deutz veía un ejercicio de profetismo en la inteligencia que Dios nos da de las palabras que pronunciamos en la oración litúrgica: PL 170, 12.

38. Cf. *The Via Media,* t. I, lect. X, n. 11 (p. 249-251).

santificadora en el marco, un poco artificial, de los siete *dones*. Tampoco podemos trazar esta historia [39]. De ella, retendremos únicamente un capítulo. Y ello a causa de la intensidad e insistencia con que la acción del Espíritu es detallada en él. Nos referimos a la vida de santa Dorotea de Montau (1347-1394).

Nos ha sido descrita por el que fue su director en sus últimos años, Juan de Marienwerden [40]. Éste sistematizó excesivamente las «misiones» o visitas del Espíritu. Cuenta las veces en que Dorotea las recibió: diez, nueve, ocho, siete, seis, cinco, cuatro, tres... Relaciona estas «misiones» con siete modos de manifestación o de presencia, según las categorías que ilustra con textos bíblicos. Pero en el orden del *Tractatus* aparecen rutilantes la libertad del Espíritu y la generosidad de la gracia. Un alma conocía la plenitud de esa libertad y generosidad en el momento en que la Iglesia vivía el drama del gran cisma. Al hilo de los días y de las noches de aquella que, casada, había tenido nueve hijos y había sido seducida por Dios, encontramos palabras, un canto, gritos de gozo o de súplica, abundantes lágrimas y, envolviéndolo todo, una gran dulzura.

39. Elementos suficientes en el *Dictionn. de Spiritualité*, art. *Dons:* t. III, col. 1594s (F. Vandebroucke) sobre Enrique de Gante, santa Gertrudis, Ruysbroeck, Ricardo Rolle, Dionisio el Cartujano y, del siglo XVI al XVIII, col. 1601ss (A. Rayez), san Ignacio, Juan de Osuna, etc. También, de san Juan de Ávila (1499-1569), *Sermones del Espíritu Santo*, Rialp, Madrid 1957.

40. Su *Septililium B. Dorotheae* fue publicado por Fr. Hyler, rector del seminario de Braunsberg, en «Analecta Bollandiana», 2 (1883) 381-472; 3 (1884) 113-140, 408-448; 4 (1885) 207-251. Y Véase *Diction. de Spiritualité*, t. III, col. 1640 y 1664-68 (art. de H. Westpfahl). Nos interesa aquí el trat. II, *De Spiritus Sancti Missione*, «An. Bol.», p. 113-140.

VII

JOAQUÍN DE FIORE
DESTINO DEL JOAQUINISMO[1]

Nació hacia el año 1135 en Calabria, tal vez de ascendencia judía. Ejerció como notario y se retiró a una ermita después de un viaje a Siria y Palestina. Entró en los cistercienses y, en 1189, erigió el monasterio de Fiore (Flore). Llegó muy pronto a ser abad, lo reformó en el sentido de un monaquismo más estricto, rompió con la orden cisterciense y fundó media docena de filiales. Murió el 30 de marzo de 1202. Además de otros escritos menores, conservamos de él una *Concordia Novi ac Veteris Testamenti,* una *Expositio in Apocalypsim,* un *Psalterium decem chordarum,* redactados en 1184ss, un *Tractatus super quatuor Evangelia,* y, de un discípulo, un *Liber Figurarum.*

El pensamiento de Joaquín proviene de una visión de la *concordia* o inteligencia de las correspondencias entre los elementos de la historia veterotestamentaria, los de la histórica evangélica y los pasados y futuros de la Iglesia. A la *littera veteris Testamenti,* a la *littera novi Testamenti,* debe de suceder un *tertius status,* una edad o régimen nuevos. A cada una de las personas de la santísima Trinidad se atribuye cada uno de los tres estadios así distinguidos. «Tres status mundi propter tres Personas Divinitatis»[2]. Como el Espíritu procede del Padre y del Hijo, una «inteligencia espiritual» procede del Antiguo y del Nuevo Testamento[3]; es el evangelio eterno o *evangelium regni* que debe suceder al evangelio de Cristo predicado y celebrado hasta

1. La bibliografía es muy abundante. Nos contentaremos con remitir a M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism,* Oxford 1969; C. Baraut, art. del *Diction. de Spiritualité,* t. VIII, 1974, col. 1179-1201; B.D. Dupuy, en *Catholicisme,* t. VI, 1966, col. 878-887 y 887-895; nuestro *l'Église de S. Augustin à l'époque moderne,* París 1970, p. 209ss. Desgraciadamente, sólo después de la redacción de nuestra obra hemos tenido conocimiento del importante estudio de H. Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore,* Neuchâtel y París 1977 (bibliografía completa).

2. *Concordia,* IV, c. 6 (repr. Francfort del M. 1964) fol. 9 a.

3. *Concordia,* ibid.; *Tractatus super quatuor Evangelia,* ed. Buonaiuti, p. 21-22.

ahora. Los personajes y hechos del evangelio de Cristo simbolizaban realidades que tendrán lugar en la era del Espíritu y en la Iglesia espiritual. Cada una de las tres edades comprende una primera inauguración y una especie de epifanía. La primera comenzó con Adán y fue confirmada en los patriarcas; es la era del Padre y, en la historia, la de los laicos. La segunda fue inaugurada en Ozías y fructificó a partir de Jesucristo; es la era del Hijo y de los clérigos. La tercera comenzó con san Benito y está a punto de manifestarse plenamente. En efecto, Joaquín anuncia la instauración de una era del Espíritu, de la inteligencia espiritual, del «evangelio eterno», que es y será el de los monjes, de los contemplativos, de los *viri spirituales,* poseídos plenamente por el Espíritu. Al tiempo de la letra sucederá el de la libertad del Espíritu, un *sabbat* de alabanza pura. De esta manera, lo que hasta el presente se había considerado como objeto y contenido de la escatología —a realizarse al final de la historia— es insertado *en la historia* como objeto de una espera, de una esperanza. En esta era de una religión *omnino libera et spiritualis* habrá todavía una jerarquía y unos sacramentos, pero espiritualizados, más consonantes con el tipo de Juan que con el de Pedro.

El advenimiento de esta era es inminente, *tempus prefinitum adest*[4].

Casi desconocidos mientras él vivía, los escritos de Joaquín fueron conocidos a partir del 1240; se les añadió pseudoepígrafes tendenciosos. En 1247, el franciscano Gerardo de Borgo San Donnino redacta —y difunde en 1254— un *Introductorius in Evangelium aeternum.* El libro suscitó una gran conmoción y fue condenado el 23 de octubre por la bula *Libellum quendam.* El ministro general de los franciscanos, partidario de las ideas joaquinianas, fue sustituido por san Buenaventura en 1257.

Buenaventura acepta determinadas aplicaciones a san Francisco del anuncio joaquiniano de un crecimiento histórico hacia la realidad escatológica: Francisco fue el hombre espiritual escatológico. Además, Buenaventura atribuye a la Escritura un carácter profético y un valor *seminalis* no sólo respecto de Cristo —punto afirmado nítidamente por santo Tomás, en el que él encuentra el principio de una crítica radical del joaquinismo—, sino de la historia de la Iglesia y de la suerte, en ella, del conocimiento de Dios hasta esa especie de mesianismo o de escatologismo *históricos* por los que Buenaventura asume el hecho de san Francisco en la historia santa. Pero si satisface de esta manera determinados principios de la historiosofía joaquiniana, Buenaventura —en línea con san Francisco— continúa atribuyendo a Cristo una primacía absoluta y un carácter central. No existe un tiempo del Espíritu relativamente autónomo y nuevo; el tiempo del

4. *Concordia,* V, c. 119 (fol. 135*b*).

Espíritu —el que vive la Iglesia— es el tiempo *de Cristo*[5]. Esto neutraliza, e incluso elimina, el veneno del joaquinismo.

Tomás de Aquino adopta una postura resueltamente crítica; severa y radicalmente crítica[6]. En su opinión, Joaquín fue «un patán al nivel de una teología afinada, *in subtilibus fidei dogmatibus rudis*»[7]; y de hecho, su teología trinitaria es falsa[8]. Tomás —y en esto se distinguió de Buenaventura— reconocía el sentido tipológico de los hechos que narran las Escrituras canónicas del Antiguo Testamento, pero rechaza el intento de encontrar una correspondencia entre *un* rasgo concreto del Nuevo y *un* hecho concreto del Antiguo. Tales correspondencias podrían ser fruto de las conjeturas humanas, no de la profecía[9]. Sin citar el nombre de Joaquín, pero aludiendo casi textualmente a él, con una indicación tácita a la segunda de las tesis censuradas por los profesores de París, Tomás formula su crítica de fondo en este tratado de la ley nueva que parece propio de él en la teología del siglo XIII: I-II, q. 106. Esta ley nueva consiste, principalmente (esta palabra tiene un sentido pleno), en la gracia del Espíritu Santo dada interiormente[10]. Los signos sacramentales, las reglas de

---

5. Sobre Buenaventura y el joaquinismo, cf. É. Gilson, *La philosophie de S. Bon.*, París [2]1943, p. 21-27 (tr. cast.: *La filosofía de san Buenaventura*, Desclée, Bilbao 1960); J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des Hl. Bonaventura*, Munich - Zurich 1959; H. de Lubac, *Joachim de Fiore jugé par S. Bonaventure et S. Thomas*, en *Pluralisme et Oecuménisme en Recherches théologiques*, Mélanges S. Dock, Gembloux 1976, p. 31-49; O. Stephan, *Bonaventuras christologischer Einwand gegen die Geschichtslehre des Joachim von Fiore*, en «Miscellanea Mediaevalia», dir. por A. Zimmermann, 11: *Die Mächte des Guten und Bösen...*, Berlín 1977, p. 113-130.

6. E. Benz, *Joachim studien*, III. *Thomas von Aquin und Joachim von Fiore*, «Zeitsch. f. Kirchengesch.» 53 (1934) 52-116 está incompleto. Tomás entró en conocimiento de los escritos de Joaquín en un monasterio: vida por Tocco, *Acta Sanct. Martii*, p. 665; ed. Prummer, *Fontes vitae S. Thomas Aq.*, fasc. 2, Toulouse 1913, p. 93-94; A. Walz, *Abt Joachim und der «neue Geist der Freheit» in Toccos Thomasleben c. XX*, «Angelicum», 45 (1968) 303-305. Únicamente conozco el título de B. McGian, *The Abbot and the Doctors; Scholastic Reactions to the Radical Eschatology of Joachim of Fiore*, «Church History», 40 (1971) 30-47.

7. *In 2ma Decretal.*

8. ST, I, q. 35, a. 5 y lugar citado n. precedente. Esta teología había sido condenada por el concilio IV de Letrán, c. 2 (nov. 1215), DSch 803, quien, sin embargo, había declarado que no pretendía dañar al monasterio de Fiore (n.° 807). Es la «segunda decretal» comentada por santo Tomás. Tal comentario estaba destinado a la instrucción del clero, tarea a realizar por los archidiáconos.

9. «Quamvis status novi testamenti in generali sit praefiguratus per statum veteris testamenti, non tamen oportet quod singula respondeant singulis, praecipue cum in Christo omnes figurae veteris testamenti fuerint completae; et ideo Augustinus "exquisite et ingeniose illa singula his singulis comparata videantur, non prophetico spiritu, sed coniectura mentis humanae, quae aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur" *(De civ. Dei*, XVIII, 32). Et similiter videtur esse de dictis abbatis Joachim»: *IV Sent.*, d. 43, q. 1, a. 3.

10. ST, I-II, q. 106, a. 1 y 2; q. 107, a. 1; cf. *Com. in Rom.*, c. 8, lect. 1; *in Hebr.*, c. 8, lect. 3. Bibliografía en nuestra colaboración *Le Saint-Esprit dans*

fe y de conducta tienen un lugar (lo exige la lógica de la encarnación: q. 108, a. 1), pero secundario y al servicio de la gracia del Espíritu. Pero el *status* o régimen del Nuevo Testamento es conjuntamente de Cristo y del Espíritu. Es definitivo. No tenemos por qué esperar la venida de otro después de él. Pretender esto último es pura *vanitas;* es algo que carece por completo de contenido de verdad.

Cuando Joaquín creía abrir perspectivas de progreso, estaba dando la espalda al sentido de las Escrituras, tan perfectamente captado por la tradición y por la liturgia: el Espíritu hace comprender al Verbo-Hijo, que revela al Padre y conduce a él. Por el contrario, el esquema tomista del *exitus-reditus* está en plena consonancia con este sentido tradicional.

Tomás de Aquino pertenecía a una orden en la que se tenía la creencia de que los carismas del Espíritu no sólo se habían manifestado en su fundador, Domingo [11], sino que se hablaba de una *gratia praedicationis* para enviar a tal o cual hermano predicador [12]. Tomás mismo emplea el término [13]. Admirable carisma del apostolado que merecía ser seguido en su ejercicio en el curso de la historia. El privilegio que se le reconocía en los predicadores no parece haber suscitado situación crítica alguna. Los Capítulos tuvieron cuidado de que no se produjeran lecturas extrañas ni entusiasmos desordenados.

La orden de san Francisco no pudo evitar una crisis, grave; la de los espirituales y de los *fratricelli* [14]. Joaquín había anunciado como muy próxima una nueva era que sería proclamada por religiosos espi-

---

la théologie thomiste de l'agir moral en *Atti del Congresso internazionale 1974,* N. 5, Nápoles 1976, p. 9-19. La alusión a la segunda tesis condenada por los doctores parisinos se refiere a la identidad entre el *Evangelium Christi* y el *Evangelium Regni:* q. 106, a. 4 ad 4; *Com. in Rom.,* c. 10, lect. 3; *in Col.,* c. 1, lect. 2. Negar esta identidad es *stultissimum,* completamente estúpido.

11. Cf. M.H. Vicaire, *Charisme et hiérarchie dans la fondation de l'Ordre des Prêcheurs,* «Vie dominicaine» (Friburgo), 31 (1972) 37-60; reimp. en *Dominique et ses Prêcheurs,* Friburgo y París 1977, p. 198-211. Véase también *La vie de S. Dominique,* por el padre Bede Jarrett.

12. Véase el *Libellus* de Jordán de Sajonia, sucesor de san Domingo, nn. 39, 69, 77 *(Mon. Ord. Praed. Hist.,* XVI, Roma 1935, p. 45, 57, 62); proceso de canonización de Domingo, nn. 24, 26, 39 (MOPH XVI, p. 142, 143, 158); Gerardo de Frachet, *Vitae Fratrum,* 3.ª parte, c. 11 (MOPH, I, Lovaina 1896, p. 108; cf. p. 138 y 150).

13. ST, III, q. 7, a. 7. Y cf. *gratia sermonis:* I-II, q. 111, a. 4; II-II, q. 177, a. 1; *C. Gentes,* III, 154; *Com. in Rom.,* c. 2, lect. 3; *in 1 Cor,* c. 1, lect. 2.

14. Debemos citar E. Benz, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation,* Stuttgart 1934, ²1964. Excelentes artículos *Spirituels* en *Dict. Théol. cathol.,* t. XIV, 1939, col. 2522-2549 (L. Oliger); *Fratricelles,* en *Dict. de Spiritualité,* t. V, 1964, col. 1167-1188 (Cl. Schmitt). Añádese, aparecido después, G. Leff, *Heresy in the Late Middle Ages: the Relation of Heterodoxy to Dissent c. 1250-1450,* Nueva York ²1967; *Franciscains d'Oc. Les Spirituels c. 1280-1324* («Cahiers de Fanjeaux» X), Toulouse 1975. Censura de Olivi por el concilio de Vienne, DSch 908, de los *fraticelli* por Juan XXII, DSch 910-916; 930.

rituales y pobres, a pesar de que él insistió poco en la pobreza. Y apareció Francisco, verdadero milagro del evangelismo, «Christo totus concrucifixus et configuratus», perfecta imagen de Cristo. Joaquín había anunciado un retorno de Elías que inauguraría la tercera era y una revelación más plena del Espíritu. Francisco era el nuevo Elías; era el ángel del sexto sello del Apocalipsis (Ap 7,2), el instaurador de una era del Espíritu y el que anuncia un evangelio eterno (14,6). Como él mismo había dicho, su regla evangélica de pobreza total debía ser seguida «sin glosa, al pie de la letra». A partir de los años 40 del siglo XIII comienza a abrirse paso una corriente de observancia estricta, en confrontación con los «conventuales». Se endureció después del concilio de Lyón, de 1274. Nos referimos a los «espirituales», que se desarrollaron especialmente en la Marca de Ancona, alrededor de Ángel de Clareno y en Provenza con Pedro Juan Olivi (Olieu). Impresiona tanto el evangelismo de personas que querían una Iglesia pobre y sin *dominium* terreno [15], personas que, por lo absoluto de su ideal, afrontaban tratos duros, incluso el de la hoguera... como, al mismo tiempo, el hecho de que pudieran batirse, excomulgarse por posiciones que nos parecen cargadas de exageraciones y de ficciones.

La situación se agravó bajo el pontificado de Juan XXII (1316-1334). Se llama *fratricelli* a aquellos que, en la familia franciscana, se constituyen primero en grupo autónomo de incondicionales de la pobreza y, posteriormente, en grupos de desviacionistas y de revoltosos. De una voluntad de reino puramente espiritual de Cristo se pasó a la contestación y al rechazo de los sacramentos y de la jerarquía de la gran Iglesia, la del papa. Se trataba a éste como precursor del anticristo; se utilizaba una apocalíptica favorable a actitudes apasionadas, completamente reñidas con lo razonable.

Entre el espiritualismo joaquinita o franciscano y la corriente de los hermanos del espíritu libre [16] no existe una verdadera continuidad sino interferencias y una cierta comunidad de fondo. La corriente de los hermanos del espíritu libre se anuncia a partir del siglo XI en los movimientos antieclesiales, antisacramentarios y adquiere concreciones concretas y diversas en un Speroni o Amalrico de Bena. Éste asume temas místicos bastante profundos, pero lleva la pasividad hasta el quietismo, la indiferencia a las reglas externas hasta la ausencia de

---

15. W. Chr. van Dijk, *Le franciscanisme comme contestation permanente dans l'Église*, Congreso de la asociación internacional de las ciencias religiosas, Munich 1960.

16. R. Manselli, *Spirituali e Beghini in Provenza*, Roma 1959; Romana Guarnieri ha concentrado en el importante artículo *Frères du libre esprit* del *Dict. de Spirit.* (t. V, 1964, col. 1241-1268) su estudio *Il movimento del libero spirito*, publicado en «Archivo italiano per la Storia della pietà», 4 (1965) 351-708. Censura de los hermanos del libre espíritu por Bonifacio VIII, 1291 (DSch 866) y del concilio de Vienne (1311-1312) contra los beguardos, DSch 891-899.

freno moral, el sentimiento de estar en Dios hasta los límites del panteísmo. «Spiritus Sanctus in nobis quotidie incarnatur...»

A pesar de que las tesis joaquinitas no gozaran de crédito entre los doctores parisinos [17], el abad calabrés había suscitado, para la esperanza y la ansiedad humana, una sacudida que perduraría durante largo tiempo [18]. ¿Se ha amortiguado por completo? Aparecieron fundaciones religiosas en la línea de los hombres espirituales anunciados por Joaquín [19]. No olvidemos que, desde hacía algún tiempo, las renovaciones de la Iglesia estaban estrechamente ligadas a la aparición de órdenes religiosas y éstas eran consideradas como fruto de las iniciativas del Espíritu Santo [20]. Pero hay más. Al introducir en la historia terrestre —para él la de la Iglesia, pero era también la del mundo— una escatología caracterizada por la novedad de un régimen de interioridad y de libertad, Joaquín abrió las puertas a corrientes eventualmente torrenciales de la esperanza de los hombres. Éstos podían convertirse en paladines de una protesta social, de una contestación reformista de la Iglesia, de toda aspiración a la novedad, a la libertad. Estas corrientes podían traducirse en filosofía de la razón, del progreso o del «espíritu». Tendremos oportunidad de comprobar

17. Testimonio de Henri de Langenstein hacia 1392: «qualis fuerat abbas Joachim... Parisiensis schola non ignorat. Ibi enim nullius est auctoritatis» *(Contra vaticinium Telesphori Eremitae,* en B. Pez, *Thesaurus Anecd.,* 1/2, col. 521). M. Reeves, op. cit. (n. 1), p. 426.

18. Indicaciones más o menos documentadas: J. Taubes, *Abendländische Eschatologie,* Berna 1947 (simple índice); Joachim von Fiore, *Das Reich des Hl. Geistes,* ed. preparada por A. Rosenberg, Munich 1955; K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie,* Stuttgart [4]1961, apéndice I: *Verwandlungen der Lehre Joachims,* p. 190-195; M. Reeves, cit. supra (n. 1) e infra; G. Wendelborn, *Gott und Geschichte. Joachim von Fiore und die Hoffnung der Christenheit,* Viena - Colonia 1974; N. Cohn, *The Pursuit of the Millenium,* Londres [3]1970; G. Bornkamm, *Gesammelte Aufsätze,* t. III, citado infra, n. 26.

19. Éste fue el caso de los franciscanos y también de los dominicos (Salimbene; Gerardo de Frachet, *Vitae Fratrum,* ed. Reichert, MOPH, I, p. 13). Cf. M. Reeves, op. cit. (n. 1), p. 146ss, 161ss. Sería interesante examinar la reacción antiintelectual que se produjo en los predicadores. ¿Está relacionada de alguna manera con un determinado joaquinismo? Los ermitaños de san Agustín invocaron en favor suyo la profecía joaquinita en el siglo XIV (M. Reeves, *Joachimist Expectations in the Order of Augustinian Hermits,* «Rech. Théol. Anc. Méd.», 25 [1958] 111-141) y también a comienzos del siglo XVI, utilizando su título de «ermitaños» (!). También los jesuitas: M. Reeves, *The Abbot Joachim and the Society of Jesús,* «Mediaeval and Renaissance Studies», 5 (1961) 163-181. Los dos artículos están resumidos en op. cit. (n. 1), p. 251-273 y 274-290.

20. Véase por ejemplo la bula de canonización de santo Domingo por Gregorio IX, 3 julio 1234: MOPH, XVI, Roma 1935, p. 190-194; trad. francesa en M.H. Vicaire, *Saint Dominique de Caleruega d'après les documents du XIII[e] siècle,* París 1955, p. 255-259. En un estilo florido de un simbolismo alegorizante, muestra cuatro carros sucesivos: los mártires, la orden monástica de Benito, la del Císter *y de Flore,* la de los predicadores y de los menores.

que se produjo todo esto y que se invocó explícitamente a Joaquín. ¿Acaso no había escrito él: «Dios hará cosas nuevas sobre la tierra: *facere novum super terram et renovare peccatis inveteratam ecclesiam*»[21]? Paralelas a las que Ét. Gilson estudió como «metamorfosis de la ciudad de Dios», se produjeron metamorfosis del joaquinismo (*Verwandlungen der Lehre Joachims,* dice K. Löwith, cf. n. 18). En algunas ocasiones, se trató de secularizaciones del Espíritu. Evocaremos las más importantes.

En su obra *Sacrum Imperium,* Alois Dempf ha puesto brillantemente de manifiesto el lazo entre un resurgimiento de escatologismo traducido a apocalíptica y las preocupaciones de protagonismo *políticas*. Este fenómeno es claramente perceptible en el joaquinismo que pervive a lo largo de todo el siglo XIII, con su esperanza de un emperador salvador y un *Papa angelicus.* El pontífice con tales características se hizo presente en Celestino V, el ermitaño de los abruzos que reinaría sólo algunos meses (1294). ¡Y lo fue Bonifacio VIII! Sus adversarios, los Colonna, se alían con los espirituales. Dante (1265-1321) —como buen gibelino— puede recordar que, contra las pretensiones temporales de los papas, los emperadores han preconizado una Iglesia espiritual y pobre. Y celebra

> Il Calabrese abate Gioacchino
> di spiritu prophetico dotato[22].

La esperanza joaquinita vivió varias primaveras durante el siglo XIV, especialmente durante la estancia de los papas en Aviñón: Cola de Rienzo (1313-1354), a la cabeza de los romanos, esperaba «una extensión del Espíritu santo, cuya difusión sobre toda carne había sido prometida y cuya presencia renovaría la faz de la tierra»[23]. Él mismo se daba el nombre de soldado y caballero del Espíritu Santo. Una mística era el alma de una determinada política. Sólo una renovación del Espíritu podía traer una renovación del mundo.

El impulso dado por el joaquinismo a la idea de renovación produjo su impacto también en los hombres del renacimiento literario y filosófico. A finales del siglo XV y comienzos del XVI, numerosos «pro-

---

21. *Tractatus,* ed. Buonaiuti, p. 283.

22. *Paradiso,* XII, 140-141. Sobre Dante y Joaquín, L. Tondelli, *Da Gioacchino a Dante,* Turín 1944; id., *Il libro delle Figure,* I. Turín ²1953, p. 183-400. Se ha estudiado también la posibilidad de una fuente joaquinita para la visión trinitaria de Dante.

23. M. Reeves, op. cit. (n. 1), p. 318-319, 420-421, con referencias al importante trabajo de K. Burdach, *Vom Mittelalter zur Reformation* (Berlín 1913-1919); P. Piner, *Cola di Rienzo,* Viena 1931. Citamos este texto de la carta 58: «De vita aeterna desperare posset ecclesia, si de continuo eciam Spiritus sancti adventu et renovacione humanarum mencium ab oedem eciam assidue desperaret. Tociens enim renovacione Spiritus indigemus quociens inveteramus et senescimus in peccatis...» (p. 315)).

fetas» anunciaban tribulaciones, pero también la preparación de una *renovatio mundi*. En este clima se editó a Joaquín, en Venecia, en el segundo y tercer decenio del siglo XVI[24]. Son de sumo interés las referencias joaquinistas de la evangelización de México realizada por los franciscanos y dominicos en el siglo XVI. Una perspectiva escatológica unida a la conversión de los últimos pueblos no evangelizados se empareja con una referencia al apostolado primitivo —los *doce* franciscanos enviados en 1523— bajo el signo de un espíritu joaquinita[25]. Los misioneros intentaron realizar un reino milenarista. Nos encontramos, una vez más, con la historización de la escatología y la apocalíptica en la que aquélla se traduce.

Pero estaba a punto de nacer un tiempo nuevo, al que damos el nombre de los tiempos modernos. Es un término excesivamente vago, demasiado amplio. Con todo, la expresión designa una realidad, un movimiento relativamente continuado, el afianzamiento de la razón humana frente al dogmatismo y a la tutela de una religión sobrenatural positiva. Tal acontecimiento hizo exclamar a Michelet: «El gran siglo, quiero decir: el siglo dieciocho.» Se produce la trasferencia de una explicación sobrenatural a una explicación por las realidades naturales, por el movimiento del espíritu y de la sociedad humanos. Cuando J.B. Vico fundamenta su filosofía de la historia en la providencia divina, presenta a ésta revelándose en el desarrollo de las lenguas, de las religiones y de las leyes. Se trata de un movimiento inmanente a la humanidad, que «es obra de sí misma» *(Scienza nuova*, 1725). En 1780, año anterior al de su muerte, Lessing publicaba *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. En ella se refería expresamente a «un nuevo evangelio eterno». La equivocación de los «entusiastas» que habían hablado de él en los siglos XIII y XIV consistió únicamente en haberlo anunciado como próximo cuando se trataba de un avance

24. Cf. G. Toffanin, *La religione degl'Umanisti*, Bolonia 1950; Gianpaolo Tognetti, *Note sul Profetismo nel Rinascimento e la letteratura relativa*, en: *Bulletino dell' Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivo Muratoriano*, n.° 82, 1970, p. 129-157. Véase también *L'Attesa...*, citada supra (p. 152, n.° 35). Cuando la disputa de Lausana en 1536, un médico, Blancherose, subraya el desafío de Viret y Farel. Se referirá al tema juoaquinita: a la era del Padre —la del imperio— sucedió la del Hijo (el papa) y va a suceder la del Espíritu, de bondad y de caridad; ¡será la de los médicos! Cf. G. Bavaud, *La Dispute de Lausanne (1536). Una étape de l'évolution doctrinale des Réformateurs romands*, Friburgo 1956, p. 34-35.

25. Cf. A. López, *Los doce primeros apóstoles de Méjico*, en: *Semana de Misionología de Barcelona*, II, Barcelona 1930, p. 201-226; J.L. Phelan, *The Millenian Kingdom of the Franciscans in the New World*, Los Ángeles 1956; M. Bataillon, *Evangélisme et Millénarisme au Nouveau Monde*, en: *Courants religieux et Humanisme à la fin du XV^e^ et au début du XVI^e^ siècle*, París 1959, p. 27ss; G. Baudot, *Utopie et Histoire du Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Privat, Toulouse 1977.

lento y de una realización progresiva en la historia de la humanidad [26].

Kant no se encontraba distante de esa misma idea. En 1784 había publicado *Was ist Aufklärung?* En 1793 publicaba *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, en la que interpretaba la historia del cristianismo como una aproximación progresiva hacia una religión de la razón, por la que el reino de Dios se realizaría sobre la tierra bajo la forma de una comunidad ética.

Hegel (1770-1831) pretendió desprestigiar la *Aufklärung*, «esa vanidad del entendimiento». Pretende restablecer la armonía, e incluso la unidad, entre la religión y la razón en una filosofía del espíritu absoluto. En un escrito de juventud, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, Hegel anunciaba el proyecto de una filosofía constituida sobre el quicio de la promesa joánica: reconciliación, reunión de Dios y del hombre, del espíritu objetivo y del espíritu subjetivo. ¿Debemos de escribir «Espíritu» o «espíritu»? Hegel pasa de uno a otro.

> El espíritu es el retorno infinito en sí, la subjetividad infinita, no representada, sino la divinidad verdadera, presente, no el en sí sustancial del Padre, ni el del Hijo o de Cristo que es el verdadero bajo esta forma en esta objetividad, sino que él es lo que es subjetivamente presente y real, precisamente que es, incluso, subjetivamente presente... Aquí está el Espíritu de Dios, Dios, espíritu presente, real, Dios que reside en su comunidad [27].

El Espíritu es, pues, Dios en su comunidad, que debe realizar el retorno al Espíritu absoluto. ¿Se trata de la tercera Persona? ¿Alude a Dios como espíritu? Es la energía de la manifestación en los tres

---

26. Op. cit., § 86-89, en *Sämtliche Schriften*, ed. K. Lachmann, t. XIII, 1897, p. 433-434. Traducimos: «§ 86: Vendrá el tiempo de un nuevo evangelio eterno que nos es prometido en los libros elementales de la nueva alianza. — § 87: Tal vez incluso algunos entusiastas *(Schwärmer)* de los siglos XIII y XIV captaron un rayo de este nuevo evangelio eterno; se equivocaron únicamente en que anunciaron como inmediata su aparición. — § 88: Posiblemente, su idea de tres edades del mundo no era una quimera vana; probablemente no perseguían ningún mal designio cuando enseñaban que la nueva alianza debía de ser declarada caduca como lo había sido la antigua. Retenían la misma economía del mismo Dios. Expresado en mi lengua, es el mismo plan de educación general del género humano. — § 89: Por desgracia fueron demasiado deprisa: ellos creían poder — sin *Aufklärung*, sin preparación — de inmediato a sus contemporáneos, recién salidos de la infancia, hombres dignos de su tercera era.» Y cf. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953, p. 136ss, 190ss; G. Bornkamm, *Die Zeit des Geistes*, en *Geschichte u. Glaube*, parte primera («Ges. Aufsätze» III), Munich 1968, p. 90-103.

27. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, publicación póstuma, 1832; *Leçon sur la Philosophie de la Religion*, trad. fr. de J. Gibelin, París 1954; parte tercera, *La religión absoluta*, c. V, p. 173. Véase también *La phénoménologie de l'Esprit* (1806), trad. fr. de J. Hippolite, París 1941, VII C, p. 284-290. Sobre Hegel y el cristianismo, estudios de C. Bruaire, 1964, d'A. Chapelle, 3 vols., 1966, de H. Küng, *La encarnación de Dios*, Herder, Barcelona 1974.

momentos del ser en sí, de la exteriorización y del retorno a sí. Aquí Hegel hace alusión a la visión joaquinita:

> La edad media fue el reino del Hijo. En el Hijo, Dios no está aún consumado, lo será en el Espíritu. Porque, como Hijo, se ha puesto fuera de sí mismo y tiene de esta forma un ser de otro modo que no será superado *(aufgehoben)* sino en el Espíritu, en el retorno de Dios a sí mismo. Como la condición del Hijo lleva en sí una exterioridad, la edad media tenía por regla la exterioridad. Con la Reforma comienza el reino del Espíritu, donde Dios es conocido verdaderamente como Espíritu [28].

Este texto emplea el concepto famoso de *Aufhebung*, conservación y elevación de aquello que es suprimido o superado. Lógica profunda del movimiento del pensamiento. E. Benz, H. Grundmann y H. Mottu que los cita, relacionan las ideas del *evacuare et consummare* de Joaquín con este rico concepto hegeliano [29]: la imperfección del Nuevo Testamento está llamada a desaparecer *(evacuabitur:* 1Cor 13,10), pero será tomado de nuevo, superado y asumido a la vez, en la edad del Espíritu cuando vendrá «*quod perfectum est,* lo que es perfecto».

Vista a la luz del testimonio bíblico y de la fe cristiana, la interpretación hegeliana se nos presenta como una traición. Realiza «una integración, una apropiación racionalista del Espíritu tal como se expresa en los textos bíblicos (por ejemplo Rom VIII) del que pretende descubrir totalmente el sentido...» (J. Greisch).

La corriente filosófica del romanticismo alemán inaugurada por Lessing, Fichte y Hegel, ensanchó el horizonte espiritual de manera definitiva. Introdujo en la reflexión filosófica la investigación o búsqueda de una visión de conjunto que exprimiera la profundidad del espíritu y de la experiencia interior. En gran medida, se trataba de una transposición de los datos cristianos. Su filosofía de la historia es una trasposición de la escatología cristiana.

Schelling (1775-1854) es el heredero y la expresión de esta corriente. Ya en sus *Lecciones sobre la filosofía del arte,* en 1804, escribía: «Cristo ha retornado al mundo suprasensible y ha proclamado al espíritu para que ocupe su lugar. Es como si pusiera punto final a la edad pasada —él es el último Dios— después de él viene el espíritu, el principio ideal, el alma que gobierna el mundo nuevo [30]. Sche-

28. *Vorlesusngen über die Philosophie der Weltgeschichte* (publicación póstuma, 1837), en la ed. Lasson, t. IV, *Die germanische Welt,* Leipzig 1920, p. 881. La traducción es nuestra, pero existe una traducción francesa realizada por J. Gibelin, París 1963. Piensa Hegel que la Reforma, al desvalorizar las obras y despreciar el mundo, se cerró en una interioridad abstracta y no realizó la sociedad reconciliada por la unidad de lo universal y de lo singular, de lo interior y de lo exterior, que era la vocación del cristianismo. El Estado heredará esta misión fallida (!).

29. H. Mottu, *la manifestation de l'Esprit...*, p. 109-110 y 132.

30. Schelling, *Werke,* parte 5, vol. V, Stuttgart 1859, p. 452.

lling había conocido la idea de Joaquín por la *Geschichte der christlichen Religion und Kirche,* de Neander (6 vols., 1826-52), que fue la fuente para otros muchos (Möhler, por ejemplo). En su *Philosophie del Offenbarung* (1841, publicada en 1842, con título significativo) parte de la idea de que el Nuevo Testamento anuncia un futuro más allá de él mismo: Cristo anunció al Espíritu. El germen que el cristianismo ha sembrado en la tierra tiene que desplegarse en una visión universal. En la lección 37, Schelling tipifica este movimiento en los tres apóstoles, Pedro, Pablo y Juan. Pedro es el que da la ley, es el principio estable. Pablo es el movimiento, la dialéctica, la ciencia. Fue el primer protestante por su resistencia a una autoridad ilimitada de Pedro (cf. Gál 2). Pero la Iglesia verdadera no consiste en ninguna de esas dos formas tal como se encuentran personificadas en esos dos apóstoles, sino que, partiendo del fundamento de Pedro, avanza, por medio de Pablo, hacia su fin que consiste en convertirse en Iglesia de Juan [31]. La verdadera Iglesia está aún por venir.

Estas ideas fueron ampliamente acogidas y retomadas tanto en Alemania como en Rusia, donde la influencia de Schelling fue considerable, incluyendo el movimiento eslavófilo, y hasta nuestro siglo por D.S. Merezkovskij (1865-1941) [32], a quien debe la inspiración de su libro *Das Dritte Reich* (1923) A. Moeller van den Bruck. Es un título que inspiró a Hitler, tema destinado al trágico sino del que hemos sido testigos. Hitler había anunciado que fijaba el futuro histórico para un milenio de años: el *Millenium.*

Con referencias a los temas joaquinianos o sin ellas, con más o menos esperanza utópica, las filosofías modernas de la historia han sido frecuentemente un relevo e incluso un plagio de la escatología cristiana [33]. Tal filosofía del espíritu es también una laicización de la teología [34]. Por supuesto, no vamos a seguir esta corriente. Pero

---

31. Schelling, *Säntliche Werke,* II, vol. IV (1858), p. 298-344. Y cf. K. Löwith, op. cit., p. 191-193. Sobre el tema de los tres apóstoles, cf. nuestra contribución *Église de Pierre, Église de Paul, Église de Jean. Destin d'un thème oecuménique,* en *The Ecumenical World of Orthodox Civilization. Russia and Orthodoxy,* III (Essays in honor of Georges Florovsky), dir. por A. Blane, La Haya - París 1973, p. 163-179.

32. Veía una oposición entre el Hijo y el Padre (tema que volvemos a encontrar en M. Merleau-Ponty), y ello conduce a una espera del Espíritu.

33. Véase E. Hirsch, *Die Reich Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens,* Gotinga 1921; É. Gilson, *Las metamorfosis de la ciudad de Dios,* Rialp, Madrid 1965; H. Kesting, *Utopie und Eschatologie. Zukunfterwartungen in der Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts,* en «Jahrbuch f. Rechts- u. Sozialphilosophie», XLI (1954-55) 202-230; los estudios de H. Desroche sobre el socialismo utópico y los mesianismos. Ernst Bloch veía en Joaquín un precursor del socialismo: *Erbschaft dieser Zeit,* Francfort 1962, p. 133ss; *Atheismus im Christentum,* Francfort 1968, p. 217, 292. Joaquín fue el profeta de una apertura hacia el futuro... Cf. K. Löwith, op. cit. (n. 18), p. 136ss.

34. Ed. von Hartmann (1842-1906) sigue una línea panteísta en *Philosophie des Geistes,* 1882.

resulta interesante encontrar una referencia explícita a Joaquín en la llamada «teología de la muerte de Dios», de los años 60. He aquí, por ejemplo, lo que escribía Thomas J.J. Altizer:

> El cristianismo radical hereda de la antigua creencia profética que la revelación prosigue en la historia y también de la creencia escatológica de la tradición salida de Joaquín de Fiore. Esta tradición afirma que vivimos actualmente en la tercera y definitiva edad del Espíritu; que una nueva revelación ha irrumpido en esta era y que esta revelación diferirá tanto del Nuevo Testamento como éste de su contrapartida, el Antiguo Testamento... Podemos aprender de los primeros cristianos radicales el principio primero radical de que el dinamismo del Espíritu ha superado la revelación de la Biblia canónica y se revela actualmente de manera que exige una forma totalmente nueva de la fe. Rechazar tal revelación del Espíritu equivaldría a repudiar la actividad del Verbo que está presente y atarse a una forma de Verbo actualmente vacía y muerta. Tampoco podemos esperar que la nueva revelación se encuentre en continuidad aparente con la antigua... Pero ello no debería llevarnos a pensar que no se ha producido una nueva revelación. Podemos juzgar únicamente por los frutos del Espíritu y, si ha nacido una nueva visión que nos habla de una forma nueva y escatológica del Verbo, una forma de Verbo que anuncia una redención total de la historia y del cosmos, deberíamos estar preparados a saludarla con la plena sumisión de la fe [35].

Es inútil decir que Joaquín hubiera reprobado tal utilización de su pensamiento. Él no sospechaba que había abierto una vía y desencadenado un movimiento del que tantos hombres se aprovecharían para introducir sus propios sueños.

---

35. *The Gospel of Christian Atheism*, Filadelfia 1966, p. 27, con referencia a William Blake, Hegel y Nietzsche (tr. cast.: *El evangelio del ateísmo cristiano*, Ariel, Barcelona 1972).

VIII

PNEUMATOLOGÍA EN LA HISTORIA DEL PROTESTANTISMO

Los reformadores

Consideraremos a Lutero y Calvino[1]. Uno y otro sostienen, en cuanto al dogma trinitario, la doctrina clásica de Nicea, de Constantinopla (381) e incluso del símbolo *Quicumque*. Ambos tuvieron que combatir en dos frentes. Por un lado, contra posiciones «católicas» identificadas, con razón o sin ella, con una absolutización de «la Iglesia», o más bien, de la «jerarquía». Además tuvieron que hacer frente a los «entusiastas» que, pretendiendo continuar el movimiento de reforma, se apropiaban del Espíritu. Para Lutero, éstos eran los *Schwärmer*, Storch, Müntzer y Karlstadt; para Calvino los anabaptistas. Manteniendo una vía media, o más bien de síntesis, el uno y el otro, Lutero y Calvino, afirmaron, cada uno a su manera, una unión entre un «instrumento» externo de gracia, la Escritura, y una acción del Espíritu.

Andreas Bodenstein, llamado Karlstadt, no sólo era un amigo de Lutero, al que había promovido doctor en 1512[2]. Sostenía la misma

1. Para Lutero, cf. R. Prenter, *Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie*, Munich 1954; K.G. Steck, *Luther und die Schwärmer*, Zurich 1955; P. Fraenkel, *Le Saint-Esprit dans l'enseignement et la prédication du Luther, 1538-1546*, en *Le Saint-Esprit*, Ginebra 1963; M. Lienhard, *La doctrine du Saint-Esprit chez Luther*, «Verbum caro», n.º 76, 1965, p. 11-38.

Para Calvino, cf. J. Pannier, *Le témoignage du Saint-Esprit. Essai sur l'histoire du dogme dans la théologie, reformée*, París 1893; A. Lecerf, *Introduction à la Dogmatique reformée*, t. II, París 1938, p. 173-240; M. Neeser, *Raison, révélation et témoignage du Saint-Esprit dans la tradition protestante*, «Rev. de Théol. et de Philos.», 1943, p. 129-144; Ed. Grin, *Expérience religieuse et témoinage du Saint-Esprit*, en «Ét. Théol. et relig.», 1946, p. 327-344; Th. Preiss. *Le témoignage intérieur du Saint-Esprit* («Cahiers théolog.» 13), Neuchâtel-París 1946; W. Krusche, *Das Wirken des Hl. Geistes nach Calvin*, Gotinga 1957; G.W. Locher, *Testimonium internum. Calvin's Lehre vom Hl. Geist u. das hermeneutische Problem*, Zurich 1964; B.C. Milner Jr., *Calvin's Doctrine of the Church*, Londres 1970; J.L. Klein, *L'Esprit et l'Ecriture*, «Ét. théol. et relig.», 51 (1976) 149-163.

2. Sobre Karlstadt, además de los artículos de los diccionarios, H. Barge,

doctrina de la justificación por la fe sola. Pero fue más radical que Lutero y, durante la ausencia de Lutero puesto a salvo en Wartburgo, llevó a cabo en Wittenberg una lucha fanática contra las imágenes, contra la presencia real en la eucaristía, contra el bautismo de los niños (1524). La ruptura con Lutero se agravó cuando Karlstadt escribió y publicó en marzo de 1525 su *Anzeig etlicher Hauptartikel Christlicher Lehre* contra el tratado que Lutero acababa de dar a la luz pública, *Wider die himmlichen Propheten, von den Bildern und Sakrament*, 1525. Esos falsos profetas celestes eran Nicolás Storch y Tomás Müntzer, que había actuado en Zwickau y después en Allstedt.

Müntzer ha interesado no sólo a los historiadores del ala izquierda de la Reforma, sino a los historiadores o teóricos marxistas [3]. No fue un espiritual al que pudiera considerarse como heredero de los posibles restos de la mística del libre espíritu. Frente a la reforma teológica de Wittenberg, él puso en marcha una reforma popular. Proclamó el final del último imperio de este mundo: sacerdotes, monjes y señores impíos desaparecerán; él, Müntzer, será el Daniel de un nuevo reino. Y, puesto que los príncipes no le seguían, los pobres serán los elegidos. Müntzer dice haber recogido la idea de Joaquín de Fiore (en realidad el escrito pseudo-joaquinita sobre Jeremías) [4]. Pero, mientras que Joaquín anunciaba una era de los contemplativos, Müntzer se une a los labradores levantiscos. Hecho prisionero después de su derrota en Frankenhausen, fue ahorcado el 27 de mayo de 1525. Su espíritu continúa en el movimiento anabaptista inaugurado en Zwickau en 1521. Pero el movimiento anabaptista se ramificó, se diversificó. No vamos a tratar aquí esta cuestión.

Lutero calificó de *Schwärmer* (exaltados, fanáticos, «entusiastas») a los profetas de Zwickau, los anabaptistas, posteriormente los sa-

---

Andreas Bodenstein, 2 vols., 1905; K. Müller, *Luther und Karlstadt*, 1907; E. Hertzsch, *Karlstadt und seine Bedeutung für das Luthertum*, 1932; R.J. Sider, *Andreas Bodenstein von Karlstadt. The Development of his Thought 1517-1525*, Leiden 1974.

3. M.M. Smirin, *Die Vollksreformation des Thomas Müntzer und der grosse Bauernkrieg*, Berlín ²1952; Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Oxford Univ. Press, ³1970, p. 234-251; H. Fast, *Der linke Flügel der Reformation* («Klassiker des Protestantismus» IV), Bremen 1962, pp. VII-XXXIV; Th. Nipperdey, *Theologie und Revolution bei Münzer*, en «Archiv. für Reformationsgeschichte», 54 (1963) 145-181; E. Bloch, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, París 1964 (el original alemán es de 1921, posteriormente 1960); B. Töpfer, *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunfthoffnungen im Hoch Mittelalter*, Berlín 1964; W. Elliger, *Thomas Müntzer. Leben und Werk*, Gotinga 1975; R. Schwartz, *Die apokalyptische Theologie Müntzer und die Taboriten*, Tubinga 1977.

4. *Schriften und Briefe*, dir. por G. Franz y P. Kirn, Gütersloh 1968, p. 398; citado por E. Bloch, op. cit., p. 134.

cramentarios[5]. En los Artículos de Schmalkalda, 1537, los caracteriza de la siguiente manera:

En estas cosas que se refieren a la palabra externa oral es preciso mantener firmemente que Dios no da a nadie su Espíritu o la gracia sino por medio o con la palabra externa previa. Ahí está nuestra salvaguarda contra los entusiastas o, dicho de otra manera, contra los espíritus que se vanaglorian de tener el Espíritu independientemente de la Palabra o con anterioridad a ella y que, por consiguiente, juzgan, interpretan y comprenden la Escritura o la palabra oral a su capricho. Es lo que hacía Müntzer y lo que hacen todavía muchas personas que quieren ser jueces y discernir entre el espíritu y la letra y desconocen por completo lo que dicen o enseñan. También el papismo es un puro entusiasmo ya que el papa pretende «tener todos los derechos en el cofre de su corazón» y que todo lo que él decide y ordena con su Iglesia es espíritu y debe ser considerado como justo, aunque la decisión sobrepase la Escritura o la palabra oral y esté en contradicción con ellas (...). Por esta razón, tenemos el deber y la obligación de mantener que Dios no quiere entrar en relación con nosotros los hombres si no es a través de su Palabra externa y de los sacramentos. Todo lo que se diga del Espíritu independientemente de esta Palabra y de los sacramentos, es el diablo[6].

Dos años más tarde expresará el mismo pensamiento:

Siendo así que nos enseña el evangelio que tal cosa exterior no podía salvar porque se trataba de simples criaturas corporales que el diablo había empleado frecuentemente en la brujería, algunos grandes y doctos hombres [Karlstadt] han concluido de ahí que el bautismo como agua exterior, la Palabra como hablar exterior y humano, la Escritura como letra exterior hecha de tinta, el vino y el pan cocido por el panadero, no son sino cosas externas y perecederas. Y se pusieron a gritar: ¡Espíritu, Espíritu! ¡El Espíritu debe actuar, la letra mata! Así Müntzer nos ha llamado a los teólogos de Wittenberg *Schriftgelehrte* (escribas) y se dio a sí mismo la apelación de *Geistgelehrte* (iluminado por el Espíritu)[7].

Lutero define perfectamente el papel que él atribuye al Espíritu Santo. Éste se halla completamente relacionado con el evangelio, con la fe en Jesucristo nuestro Salvador, por la escucha de la Palabra y por la adhesión a ella (predicada según la Escritura): es el medio por el que somos introducidos en la Iglesia, la comunidad de aquellos que el Espíritu santifica sobre el fundamento de la fe[8]. Lutero

5. P. Wappler, *Thomas Müntzer und die Zwickauer Propheten,* 1908; N. Cohn, op. cit., p. 252-280; U. Gastaldi, *Storia dell'Anabattismo. I. Dalle origini a Münster (1525-1535),* Turín 1972. La bibliografía es inmensa: H.J. Hillerbrand, *Bibliographie des Täufertums 1520-1630.*

6. II, 8: *Bekenntnisschriften,* ed. Gotinga 1952, p. 453-454; WA 50, 245s.

7. *Von den Konziliis und Kirchen,* 1539 WA 50, 646. En la Fórmula de Concordia de 1577 se lee: «Se llama entusiastas a los que esperan una iluminación celeste del Espíritu sin la predicación de la palabra de Dios.»

8. Véase el comentario del tercer artículo del Símbolo en el Pequeño y en el Gran Catecismo. Se lee en éste: «De igual manera que llamamos al Padre creador, al Hijo salvador, debemos llamar al Espíritu Santo santificador, en consonancia con su obra. ¿Cómo se realiza esta santificación?... Ante todo, el Espíritu Santo nos introduce en su santa comunidad, en el seno de la Iglesia, en la que nos conduce a Cristo por la predicación. Porque ni tú ni yo tendríamos

ha visto en María el ejemplo más preclaro del caminar del cristiano. Así lo proclamó en su comentario del *Magnificat:*

Para comprender perfectamente este cántico santo, es preciso señalar que la virgen María habla después de haber hecho una experiencia personal por la que el Espíritu Santo la iluminó y enseñó. Porque nadie puede comprender a Dios ni su Palabra si no ha sido iluminado inmediatamente por el Espíritu Santo. Es necesario experimentar, probar la acción del Espíritu Santo; al hacer esas experiencias asistimos a la escuela del Espíritu Santo. Si no se ha pasado por esa experiencia, las palabras quedan en eso, en meras palabras. La santísima Virgen, tan pequeña, tan pobre, tan despreciada, al realizar en sí misma la experiencia — que Dios creó en ella — de cosas tan grandes, aprendió del Espíritu Santo esa gran ciencia de que Dios no quiera manifestar su poder sino elevando lo que es bajo y abajando lo que está elevado... [9].

Para Lutero, la Escritura se explicaba por ella misma y hacía reconocer a Cristo salvador. Mas, para ello, exigía la acción o el testimonio del Espíritu en el corazón [10]. Con todo, la sistematización de este tema se debió principalmente al calvinismo, y presenta algunos matices particulares en Calvino.

Efectivamente, no se trata tan sólo de ser iluminado por el Espíritu Santo para comprender la Escritura. Por supuesto que esto se da [11], pero tal afirmación era ya un dato clásico para los padres y

---

la menor participación de Cristo, no podríamos creer en él ni tenerle por Señor si el Espíritu Santo no nos pusiera esto en el corazón por la predicación del evangelio. La obra está realizada, Cristo nos ha adquirido un tesoro por su pasión, su muerte y resurrección. Pero si esta obra permanece oculta, si nadie supiera nada de ella, ésta habría sido completamente inútil. Con el fin de que este tesoro no permaneciera enterrado, sino que pudiéramos beneficiarnos y gozar de él, Dios ha hecho anunciar la Palabra, ha dado el Espíritu Santo para descubrirnos y comunicarnos este tesoro y esta salvación. Santificar es sinónimo de conducir al Señor, a Cristo, para recibir sus beneficios, cosa que no habríamos sido capaces de saber por nuestros propios medios... El Espíritu Santo tiene, en este mundo, una comunidad. Ésta es la *madre* que da a luz a todo cristiano y le alimenta por la palabra de Dios que el Espíritu Santo revela y hace anunciar; él ilumina e inflama los corazones para que capten la palabra de Dios, para que la acepten, se adhieran a ella y la guarden. Cuando el Espíritu no hace que sea anunciada ni la introduce en los corazones para que le comprendamos, todo está perdido... Cuando no se predica a Cristo, el Espíritu Santo está ausente; él, que crea la Iglesia cristiana, llama y reúne a los miembros de esta Iglesia fuera de la cual nadie puede venir a Cristo.» Interesante actualización de las posiciones de Lutero desde el punto de vista eclesiológico en la contribución de Gerhard Sauter, *Kirche-Ort des Geistes,* Herder 1976, p. 59-106. Podemos preguntarnos, sin embargo, si esta teología, dominada por la referencia a Cristo y a la Palabra, llega hasta una pneumatología plena: cf. M. Kwiram, *Der Heilige Geist als Stiefkind? Bemerkungen zur Confessio Augustana,* «Theolog. Zeitschr.», 31 (1975) 223-236; recoge todos los enunciados. Quedamos insatisfechos.

9. WA 7, 538.

10. Paráfrasis del *Magnificat:* WA 7, 546, 548; Carta a Spalatin (WA, Briefw, I, p. 57); *Traité du serf arbitre,* trad. fr., éd. Je sers, 1936, p. 110; *Com. sur Galates,* 1531 (WA 40, 574, 578).

11. *Institution chrétienne* de 1536, ed. de 1560, lib. IV, c. 14 § 8 final (Pannier,

la edad media. Como para Lutero, la condición de la fe en la Palabra es la que hace que haya Iglesia. Pero, mientras que para Lutero el principio que permite discernir si hay Escritura apostólica e inspirada es que ella hable de Cristo, en Calvino el testimonio interior del Espíritu Santo hace discernir lo que es palabra de Dios (inspirada, por consiguiente) y lo que no es. Calvino, como Lutero, lucha en dos frentes. Por un lado, defiende, contra los anabaptistas (esas «bestias furiosas a las que una intemperancia frenética hace divagar sobre la regeneración espiritual»), el bautismo de los niños, la santidad de la Iglesia, las relaciones del Antiguo Testamento y del Nuevo, la importancia de la Escritura. Pero, al mismo tiempo, está preocupado por combatir lo que cree ser la posición romana, pero que en realidad no lo era ni lo es (aunque determinados enunciados puedan suscitar tal impresión). La tesis atribuida por él a la posición romana sería la de que la *Iglesia* conferiría la autoridad a la Escritura. Su preocupación — y en esto estaba en lo cierto — era la de atribuir a *Dios* solo la autoridad de la Escritura y, en consecuencia, atribuir su (re)conocimiento a una acción de Dios en nosotros. A su entender, esto era totalmente necesario para que la certeza de la fe esté fundada completamente en Dios. Puede leerse, sobre este punto, la *Institución* de 1539, en su traducción francesa de 1541, que reproduce la colección «Guillaume Budé» [12].

> Es preciso tomar la autoridad de la Escritura de un nivel colocado mucho más alto que las razones, indicios o conjeturas humanas. Es decir, tenemos que fundamentarla en el testimonio interior del Espíritu Santo. Porque, aunque tiene en sí misma majestad suficiente que la hace digna de ser reverenciada, sin embargo comienza a tocarnos verdaderamente cuando es derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo. Iluminados por la virtud de éste, no creemos ya a nuestro propio juicio o al de otros cuando afirmamos que la Escritura es de Dios; pero, por encima de todo juicio humano, captamos con toda imposibilidad de duda el hecho de que nos ha sido dada de la misma boca de Dios, por el ministerio de los hombres; es como si contempláramos con nuestros propios ojos la esencia de Dios en ella [13].

El artículo IV de la Confesión de fe de La Rochela, 1571, que es la de la Iglesia reformada de Francia, responde perfectamente a esta tesis fundamental [14]. Hemos criticado esta tesis porque corre

---

op. cit., p. 75); primer Catecismo y Confesión de fe de 1537 (Pannier, p. 125). Contra los anabaptistas, *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituels,* 1545 *(Opera Calvini* del CR, t. 7).

12. Tomo I, p. 65ss; y cf. J. Pannier, op. cit., p. 82ss.

13. *Inst.* de 1541: *Opera Calvini,* del III, 368; Pannier, op. cit., p. 106.

14. «Conocemos que estos libros son canónicos y regla muy cierta de nuestra fe no tanto por el común consenso y consentimiento de la Iglesia cuanto por el testimonio y persuasión interior del Espíritu Santo que nos hace discernirlos de los restantes libros eclesiásticos. Sobre estos últimos, aunque sean útiles, no podremos fundar ningún artículo de fe.»

el peligro de atribuir a un sentimiento o instinto experimentado por el sujeto una facultad de discernimiento que Calvino atribuye al Espíritu Santo. Efectivamente, cabe la posibilidad de atribuir e identificar el testimonio interior del Espíritu con la voz de la conciencia de la persona y, en último término, con su razón. Esto se ha producido en la realidad [15].

Para nosotros, el interés de la posición de Calvino radica no en la aplicación, discutible, que hace del testimonio interior del Espíritu Santo al discernimiento de los libros canónicos respecto de los otros, como se discierne «la luz de las tinieblas, el blanco del negro, lo agrio de lo dulce»; radica en el principio general, que constituye el fondo de su eclesiología (véase B.C. Milner), según el cual «Dios trabaja doblemente en nosotros, interiormente por su Espíritu, exteriormente por su palabra» y por los sacramentos. Calvino utiliza preferentemente las expresiones «atar con un lazo mutuo», «unido a», «instrumento de». Son términos portadores de salud en materia de pneumatología y de eclesiología, aunque son insuficientes para asegurar todo el realismo de la presencia del Señor Jesús en la eucaristía, ya que, para Calvino, esta presencia es obrada por el Espíritu Santo en la persona que comulga —el pan está unido a él— como signo y prenda queridos por Dios, pero permaneciendo pan de esta tierra. Veremos más tarde que la salud de la penumatología es la referencia cristológica a la Palabra, a los sacramentos, a la institución eclesial, siempre que queden plenamente reconocidos y honrados el lugar y función del Espíritu en todo esto.

¿Se ha mantenido siempre este equilibrio en la plétora de movimientos que se relacionan más o menos directamente, más o menos legítimamente con el suscitado por la Reforma en el siglo XVI? Evidentemente, no podemos hacer una presentación de cada uno de esos numerosos movimientos. Nos limitaremos al de George Fox y de los cuáqueros, al del pietismo, al episodio de los camisardos, a la historia de Edward Irving. El pentecostalismo, salido de los movimientos de santidad, surgidos a su vez del metodismo, recibirá tratamiento especial en el segundo libro de esta obra.

---

15. Véase nuestro *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, ed. de 1950, p. 482-503; ed. de 1969, p. 432-459 (tr. cast. citada, Estudios políticos, Madrid 1973); al final, referencias a interpretaciones liberales racionalizantes. Ya Castellion, citado por Pannier, op. cit., p. 116.

George Fox. La sociedad de los amigos (cuáqueros) [16]

Estudios documentados detallan los antecedentes, los preparativos [17]. Podríamos evocarlos: influencias todavía perceptibles de la mística eckhartiana, del libre espíritu, de Nicolás de Cusa, de Jacobo Boehme (por John Everard: cf. Sippell); difusión de las ideas y comportamientos anabaptistas o schwenkfeldianos que critican el sacramento y atribuyen una primacía al espíritu frente al texto; reacción contra el magisterio de los doctores, en nombre de la inspiración interior personal; por último, antecedentes que son poco conocidos en Francia, pero que habían encontrado gran audiencia en Inglaterra, de inspirados que ponían toda la religión en la iluminación interior personal: *familists, ranters* [18], *seekers...* Pero los antecedentes y las influencias no son suficientes para explicar el fenómeno de George Fox.

Nacido en julio de 1624, se sintió fuertemente impresionado, siendo aún muy niño, por la seriedad de las cosas y de la vida interior. Abandonó su familia el 9 de septiembre de 1643. Confirmado en la certeza probada de que Dios le amaba e iluminaba interiormente, comenzó una vida errante consagrada completamente a escuchar a Dios y a comunicar a los hombres, a tiempo y a destiempo, un mensaje irradiado por una ardiente llama interior. El mensaje se ence-

16. De la inmensa bibliografía que se refiere a George Fox, a los cuáqueros, a la historia del cuaquerismo (Sociedad de los Amigos), señalaremos únicamente: *Journal* de George Fox publicado en 1694, reeditado frecuentemente *(The Journal of George Fox,* ed. revisada por J.L. Nickalles con epílogo de H.J. Cadbury y una introducción de J.F. Nutall, Cambridge 1952); trad. fr. (con recortes por la señora P. Bovet, París 1935; Robert Bardey, *An Apology of the true Christian Divinity, being an Explanation and Vindication of the Principles and Doctrines of the People called in Scorn, Quakers,* numerosas ed.; el texto latino es de 1676 *(Apología de la verdadera teología cristiana,* trad. fr. de E.P. Bridel, Londres 1797); id., *The Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth,* editada en 1876; *New Appreciations of George Fox. A tercentenary Collection of Studies,* dir. por J.R. Harris, 1925; Th. Sippel, *Werdendes Quäkertum. Eine historische Untersuchung zum Kirchenproblem,* Stuttgart 1937; R. Knox, *Enthusiasm. A Chapter in the history of Religion...* Oxford 1950, p. 137-175 (historia anecdótica que insiste en las excentricidades); P. Held, *Der Quäker George Fox, sein Leben, Werken, Kämpfen, Leiden, Siegen,* Basilea 1953; L. Eeg-Olafsson, *The Conception of the Inner Light in Robert Barclay's Theology. A Study in Quakerism* («Studia Theol. Lundensia» 5), Lund 1954; H. van Etten, *George Fox, fondateur de la Société chrétienne des Amis,* París 1923; id., *Le Quakerisme,* París 1953.

17. R. Barclay; Sippel; Knox, p. 139-142 y 168-175.

18. Véase Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages,* Nueva York ³1970, p. 287-330; apéndice, *The Free Spirit in Cronwell's England : the Ranters and their Literature.* Existen datos del movimiento a partir del 1646. Se refiere a las tres edades, la del Padre, la del Hijo, la del Espíritu que será derramado sobre toda carne.

rraba en esta frase: existe una luz de Dios de la que toda persona puede hacer una experiencia. En eso consiste el verdadero cristianismo. No consiste en el culto externo. Fox rechaza los sacramentos y el ministerio instituido; no se celebra en los templos, a los que Fox califica de «casas con campanario»; no puede decirse que la Escritura sea la regla de ella misma; no hay otro principio de culto ni otra regla que el Espíritu Santo, que se revela en la luz interior y que bautiza con un bautismo verdadero. Fox no conocía ni practicaba otro culto común que una escucha de Dios en silencio en el que se formaba la oración interior y que utilizaba sólo eventualmente alguna palabra de revelación que alguno de los participantes había recibido con la inspiración concomitante de revelarla.

Si no existen los sacramentos ni el ministerio instituido, ello significa que Dios habla por medio de todas las cosas y en todas las personas. Incluso la historia bíblica, en cuanto serie de hechos, queda devaluada por la presencia interior experimentada de Dios. Los cuáqueros están convencidos del carácter sagrado de toda persona, capaz de una relación personal, directa y autónoma con Dios. Ése es el fundamento de su rechazo de la violencia y de una actividad de asistencia que no conoce fronteras. Son protagonistas activos de los derechos de la persona, fundados en Dios (Th. Sippell insiste en este aspecto). Recibieron el premio Nobel de la Paz en 1947.

Ante las vidas iluminadas por la presencia de Dios no cabe otra postura que la admiración más rendida. Pero sentimos una cierta desazón al contemplar la rotundidad con la que Fox identificó incesantemente su persona, su acción y su palabra con la causa de Dios. Fox no distingue demasiado bien los límites que separan la luz de la conciencia y el Espíritu Santo. Además, carece completamente de teología del Espíritu Santo como tercera persona. Carece del sentido de la Iglesia [19]. El individualismo absoluto de su inspiración es una limitación terrible para una vida que fue, por lo demás, heroica. La posición cuáquera no encuentra justificación alguna en el Nuevo Testamento. El Espíritu no tiene tal autonomía respecto de la Palabra proferida y recibida exteriormente. La misión apostólica tiene sus condiciones de verdad. Incluso desde el punto de vista de la experiencia cristiana, todo el aspecto sacramentario, doctrinal, comunitario-eclesial, es un elemento imprescindible de los dones por los que Dios quiere establecer su comunión con nosotros.

---

19. Lindsay Dewar, *The Holy Spirit and Modern Thought. An Inquiry into the Historical, Theological and Psychological Aspects of the Christian Doctrine of the Holy Spirit*, Londres 1959, p. 154-157 y 211-214.

El pietismo [20]

«El pietismo desbloquea los elementos subjetivos y líricos que habían animado el luteranismo primitivo, pero fueron hechos añicos posteriormente por el mismo Lutero. A la vez que mantenía una postura deferente con la Iglesia constituida, el pietismo considera indispensable la tarea de vivificar e individualizar la fe del creyente, de *comprometerlo* a fondo en el combate cristiano de cada día, de estimular su sentido de la responsabilidad personal, de llevarle a una iluminación, la única capaz de convertirlo en verdadero hijo de Dios y desposado con Cristo. Los fervorosos visitados así por el Espíritu se reúnen en pequeños grupos, discuten la Biblia, se intercambian y comparten sus experiencias íntimas, se consideran como la levadura de la Iglesia. Estos cenáculos se caracterizan por una intensa fermentación moral y sentimental, unida a un sentido agudo de la observación de sí mismo. En esos cenáculos se afirman de nuevo netamente las diferencias *regionales*» [21].

Precisando lo que entiende por esta última noción, R. Minder distingue entre Spener, alsaciano, pastor en Francfort y Leipzig, más moralista que místico, y Francke, alemán del norte (Lübeck), más sistemático, organizador del movimiento en Halle, y Zinzendorf, de Silesia, que representa brillantemente el lado místico.

Los términos «pietista, pietismo» se refieren al libro publicado por Philipp J. Spener en 1675, *Pia desideria* [22]. Spener había estudiado en Estrasburgo, en Basilea. Había visitado Ginebra, leía a Lutero. Pero, al igual que frente a una escolástica dominada totalmente por la dialéctica se había afirmado, en los siglos XIV y XV, una mística más afectiva, Spener trataba de revivir la experiencia personal de la fe más allá de la ortodoxia luterana rígidamente atada a la pureza de las fórmulas. Veía en Lutero al teólogo de la conciencia (Taulero, la *Theologia Deutsch);* mantenía la concepción de la justificación por la fe que se traducía en experiencia del nuevo nacimiento, en amor activo hacia Dios y hacia el prójimo [23]. De 1666 a 1686,

20. Abundantísima bibliografía. Véase los diccionarios. Citamos únicamente como clásicos A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus,* 3 vol., Bonn 1880; F.E. Stuffler, *The Rise of Evangelical Pietism* («Numen», supl. IX). Leiden 1965.

21. R. Minder, *Allemagnes et Allemands,* t. I, París 1968, p. 113.

22. 3.ª ed. por Kurt Aland, Berlín 1964. Sobre Spener, J. Wallmann, *Philipp Jacob Spener und die Anfänge des Pietismus,* Tubinga 1970; H. Bauch, *Die Lehre vom Wirken des Hl. Geistes im Frühpietismus. Studien zur Pneumatologie u. Eschatologie von Campegius Vitringa, Ph. J. Spener und Albrecht Bengel,* Hamburgo 1974; L. Hein, *Ph.J. Spener, ein Theologe des Hl. Geistes und Prophet der Kirche,* en *Die Einheit der Kirche...,* Festgabe Peter Meinhold, Wiesbaden 1977, p. 103-126.

23. De esta manera se acercaba a una piedad católica: J. Lortzing, *Der Pietismus lutherischer Prägung als rückläufige Bewegung zum Mittelalter,* en «Theo-

Spener creó en Francfort, en su propia casa primero y en otras posteriormente, grupos, *collegia pietatis,* en los que sus componentes se imbuían del mensaje espiritual de la Escritura. Spener negó siempre que él fuera un reformador de la Iglesia, pero, no obstante, introdujo un principio renovador: el pastor no tenía el monopolio ni la totalidad de los carismas. El Espíritu actuaba en todos los fieles, en los grupos de verdaderos cristianos. Resultaba imprescindible dejarles libertad de acción. Si no se cumple este requisito, la Escritura se convertirá en letra muerta, en un texto como otro cualquiera; no será palabra de Dios ni su presencia activa, alimento del alma y de la vida. Spener no se cansaba de repetir a esta especie de «comunidades de base» — en el fondo eran esto — la palabra de san Pablo: «Que la palabra de Cristo habite entre vosotros con toda su riqueza; enseñaos y amonestaos mutuamente con plena sabiduría; cantad a Dios en vuestros corazones, con gratitud, salmos, himnos y cánticos espirituales» (Col 3,16)[24]. La importancia eclesiológica de este texto es manifiesta.

Por ejemplo en Halle, se llegó, a comienzos del siglo XVIII, a que algunos medios pietistas conocieran manifestaciones extrañas del tipo de los camisardos: visiones, sudores o lágrimas de sangre, palabras interiores, etc.

El conde N.L. de Zinzendorf (1700-1760) puede ser calificado de pietista por el fervor de su amor a Jesús salvador[25]. Va más allá del pietismo tanto por su afirmación intransigente de la salvación por la sola fe, frente a un programa de santificación por las experiencias y el progreso espiritual, como por una abertura misionera que hacía estallar el intimismo de los grupos de piedad. Su personalidad compleja, su acción a escala mundial, su ecumenismo quedan fuera de las posibilidades del presente trabajo.

En la actualidad, el término «pietismo» tiene, frecuentemente, un sentido amplio. Da nombre a la tendencia a contentarse con un fervor de corte más bien sentimental, poco preocupado tanto de la doctrina precisa como del estudio exigente[26]. A veces se ha hablado de

---

logie u. Glaube», 1942, p. 316-324. Para Spener, Lutero llegó a ser lo que fue gracias a Taulero *(Pia desideria,* ed. 1964, p. 74). Redactó un prefacio a la edición de los sermones de Taulero, 1681.

24. *Pia desideria,* ed. 1964, p. 56.

25. En francés, cf. *Vie,* por F. Bovet, 2 vol., París 1860; Erich Beyreuther, *Nicolas-Louis de Zinzendorf,* Ginebra 1967.

26. J. Baubérot escribe: «En la actulidad, el calificativo de pietista sirve para designar al creyente contaminado por el moralismo, por una desconfianza casi enfermiza respecto de la crítica teológica y de la investigación intelectual en general; se caracteriza también por una ausencia total de sentido político. Parece que las taras del pietismo se desarrollaron más ampliamente que sus cualidades.» Art. *Pietisme,* en *Encyclopaedia Universalis,* vol. 13, París 1972, p. 57. G. Gusdorf

pietismo al referirse al neopentecostalismo o a la renovación en el Espíritu.

El «profetismo» de las Cevenas[26a]

Escribimos «profetismo» entre comillas no por menospreciar el heroísmo de los combatientes que defendían su fe y la libertad de su conciencia, sino porque las manifestaciones espectaculares de su «profetismo», que acompañaron a su revolución, eran sospechosas. Para comprender esta historia es preciso tener presente la coyuntura dramática de la época. Luis XIV practicaba una política de reducción de los protestantes a la Iglesia católica. Después de la revocación del edicto de Nantes, 1685, surgieron los dragones de Villars, se produjo el éxodo de millares de hugonotes, las conversiones forzadas, pero, en las Cevenas, la Iglesia del desierto (cf. Ap. 12,6) y la resistencia armada. Desde Holanda, Pierre Jurieu azuzaba el valor, e incluso la loca esperanza, de los resistentes. Anunciaba el final del imperio papal para el año 1689 y profetizaba el retorno de los exiliados para 1710 primero y para 1715 después. Literalmente desencadenado, publicó en este sentido *L'Accomplissement des prophéties ou la délivrance de l'Église* (1686), *Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gemissent sous la captivité de Babylone* (1686-1689). Jurieu llegó a convertirse en agente de Inglaterra para fomentar un levantamiento en Francia (1689-1702). Sus mensajes inflamados tuvieron un eco muy fuerte en las Cevenas. Su levantamiento

---

ha seguido la influencia del pietismo en las corrientes filosóficas del siglo XVIII: *Dieu, la nature et l'homme au siècle des Lumières*, París 1976, p. 244-275.

26a. Documentos: Maximilien Misson, *Le théâtre sacré des Cévennes ou Récit des merveilles récemment opérées dans cette partie de la Province de Languedoc*, Londres 1707 (reeditado por Ami Bost, *Les Prophètes protestants*, París 1847); Ch. Bost, *Mémoires inédits d'Abraham Mazel et d'Elie Marion sur la guerre des Cévennes*, París 1931; *Histoire des troubles des Cévennes ou de la Guerre des Camisards sous le règne de Louis le Grand*, reimpresión de la ed. en 3 vol. de Villefranche 1760 (bajo el nombre de: *Patriote françois et Impartial)*, Ed. Laffite, en 2 vol, Marsella 1975.

Historia: Hennebois, *Pierre Laporte, dit Rolland, et le prophétisme cévenol*, Ginebra 1881; R. Knox, *Enthusiasm...* Oxford 1950, p. 356-371 (recoge principalmente las extravagancias: admite la fábula lanzada por Brueys, según la cual un Du Serre habría entrenado a niños para que simularan profecías); A. Ducasse, *La guerre des Camisards. La résistence huguenote sous Louis XIV*, París 1946 (carece de objetividad); C. Almeras, *La révolte des Camisards*, París 1959; E. Le Roy Ladurie, *Paysans de Languedoc*, 2 vol., París 1966, 330ss: la apocalipsis según Jurieu. Citamos, por último, porque es de un amigo ya difunto, C. Cantaloube, *La Réforme en France vue d'une village cévenol*, París 1951, c. XII, p. 205ss; del mismo, art. en la enciclopedia *Catholicisme*, t. II, 1950, col. 442-443.

Historia de la historia: Ph. Joutard, *La légende des Camisards*, París 1977.

se inició en un ambiente en que se daba una mezcla de excitación apocalíptica (se aludía a Joel 2,28-29) y de un realismo guerrero. El levantamiento se produjo en 1702. No es preciso exagerar el papel que tuvo en todo esto un profetismo más o menos malsano, pero se percibe, más allá de la exaltación profético-bíblica de los que dirigían la guerra de Dios, escenas en las que es difícil trazar una separación entre la intervención del Espíritu y una exaltación morbosa: los profetas, frecuentemente muy jóvenes, se golpeaban la cabeza, rodaban por el suelo, echaban espuma, caían durante algún tiempo como en estado de catalepsia, eran presa de temblores, de convulsiones, proferían palabras de lenguas desconocidas[27] o «profetizaban» la resistencia, el socorro de Dios, eventualmente procedimientos y comportamientos de lucha sin piedad y matanza.

«Antoine Court, el gran restaurador del protestantismo después de la insurrección camisarda, se mostró muy duro respecto de los profetas, a los que tuvo la oportunidad de ver muy de cerca»[28].

Ed. Irving[29]

En el primer tercio del siglo XIX existía en Londres un círculo entregado a ideas apocalíptico-escatológicas. Lo fundó el banquero Henry Drummond y era dirigido por él. Esta «escuela de profetas» recibió, a partir de 1825, el complemento de un predicador «revivalista» venido de Escocia, Edward Irving, nacido en 1792 y convertido en ministro presbiteriano en 1815. Se vivía una atmósfera de carismas y de espera del retorno inminente de Cristo. Y he aquí que, en 1830, se divulga la noticia de que gentes sencillas de las márgenes de Clyde (puerto de Glasgow) habían recibido el don de hablar en lenguas. Era la respuesta a las oraciones de Londres. Envían una delegación a Escocia. Cuando retorna esa delegación, también la comunidad de Londres habla en lenguas... Ante la inminencia del retorno de Cristo, deciden devolver a la Iglesia su pureza pentecostal

27. El «hablar en lenguas», que encontramos esporádicamente en los místicos (hemos recogido algunos casos; véase en la pág. 352ss de esta obra el capítulo sobre la Renovación) reaparece en los «profetas» de las Cevenas. Morton T. Kersey, *Tongue Speaking*, Londres 1973, p. 52ss. J.V. Taylor *(Puissance et patience de l'Esprit*, DDB, 1967, p. 281) señala que no se encuentra este fenómeno ni en Zinzendorf ni en Wesley. Sin embargo, uno de los predicadores de Wesley escribe en su diario, en fecha 8 de marzo de 1750: «Esta mañana, el Señor me ha dado una lengua que yo no conocía, elevando maravillosamente mi alma hasta él.»

28. C. Cantaloube, en *Catholicisme*, col. 443.

29. Remitimos a las indicaciones que dimos en nuestra nota *Irvingiens* de la enciclopedia *Catholicisme*, t. VI, 1967, col. 113-114. Añádese R.A. Knox, *Enthusiasm...*, Oxford 1950, p. 550-558; C. Gordon Strachan, *The Pentecostal Theology of Edward Irving*, Londres 1931.

y su estructura *primitiva* con las *funciones* de apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y doctores (cf. Ef 4,11). El 7 de noviembre de 1832, Drummond designó, mediante «profecía», al primer apóstol. Ese nombramiento no recayó en Irving, que moriría muy pronto en Glasgow (8 de diciembre de 1834), sino en John Bate Cardale. Había sido creada la *Iglesia Católica Apostólica.* No podemos tocar su historia subsiguiente, la secesión «neoapostólica».

Somos plenamente conscientes de que las informaciones que hemos dado sobre la pneumatología en el universo de la Reforma son excesivamente parciales y esquemáticas. No pretenden exponer la teología del Espíritu de aquellos autores que dedicaron su atención a ella — téngase presente que ni siquiera hemos citado a Karl Barth ni a Emil Brunner —, ni decir lo que ha sido la acción de este Espíritu en las comunidades protestantes; y muchos menos en sus almas. A pesar de todo, es indispensable situar aquí lo que Émile G. Léonard consideraba como característico del creyente protestante: la espera individual de la intervención divina, la espera del despertar de la Iglesia.

En efecto, la vida de las comunidades protestantes ha estado marcada por «despertares» que provienen de la acción del Espíritu Santo: la acción de John Wesley y del metodismo en Gran Bretaña (1729s) y en los Estados Unidos (1735ss)[30]; despertar de 1830 en Francia[31]; en 1858 en Estados Unidos; despertar del País de Gales en 1905[32]; acción de la brigada misionera de la Drôme (1922ss)... La enumeración es sólo una seca nomenclatura. Nos es totalmente imposible en estos momentos intentar un estudio global del fenómeno «despertar»[33].

Nos limitaremos a citar, a modo de conclusión, las líneas de un pastor joven, estudiante de teología protestante, Yann Roullet,

30. En Wesley, el testimonio del Espíritu Santo hace distinguir la luz de las tinieblas no, como en Calvino, para saber lo que está inspirado o no, sino para hacernos conocer que somos hijos de Dios (cf. Rom 8,16); *Collected Works*, t. I. p. 211ss. Se reconoce el Espíritu por sus frutos (p. 213ss).

31. Léon Maury, *Le réveil religieux*, París 1892. Sobre los problemas teológicos planteados por una influencia wesleyniana, no calvinista, cf. J. Cadier, *La tradition calviniste dans le Réveil du XIX^e siècle*, «Études théol. et relig.», 28 (1952-4) 9-28.

32. Como en los tiempos de los camisardos, se hacía referencia a Joel 2, 28-29. Cf. H. Bois, *Le Réveil du pays de Galles*, Toulouse s/f. (el prólogo es de diciembre de 1905) J. Rogues de Farsac, *Un mouvement mystique contemporain. Le réveil religieux au pays de Galles* (1904-1905), París 1907. Recordemos J. Chevalier, *Essai sur la formation de la nationalité et les réveils religieux au pays de Galles, des origines à la fin du VI^e siècle*, Lyón y París 1924.

33. Véase Ch.-G. Finney, *Discours sur les réveils religieux*, Monetier-Mornex, [3]1951; H. Bois, *Quelques Réflexions sur la psychologie des Réveils*, París 1906. Véase también «Concilium», 89 (1973).

aparecidas un año después de su ejecución (2 de septiembre de 1944) en el campo del Struthof:

> El Espíritu de Dios nos precede, actúa o no actúa, delante de nosotros. ¡Ojalá pudiera yo llamar con todas mis fuerzas a ese Espíritu para que conmoviese toda mi parroquia! Entonces hablaría yo entre los cipreses, junto a las tumbas y sería respondido. Sin duda, para este despertar es inútil que los fieles «hablen en lenguas», que les sacudan las convulsiones [34]...

34. Yann Roullet, *Découverte d'une paroisse*, en *Protestantisme français* (col. «Présences»), por M. Boegner y otros, París 1945, p. 107-135 (p. 130).

IX

LUGAR DEL ESPÍRITU SANTO EN EL CATOLICISMO DE LA CONTRARREFORMA Y DE LA RESTAURACIÓN POSTREVOLUCIONARIA

El lazo entre la vida de la Iglesia y el Espíritu Santo no sólo se ha ejercido y vivido, sino que se ha afirmado a lo largo de todos los siglos. Si nos refiriéramos a la santificación de las personas, ¿quién sería capaz de establecer un balance, de describir la infinita variedad de sus formas? Hemos visto anteriormente que la edad media entendió al Espíritu Santo en su función de «inspirador» de los concilios, de los doctores, de las determinaciones canónicas más importantes, de la elección y acción de los ministros del pueblo de Dios[1]. La *vida* de la Iglesia fue concebida siempre bajo el signo del Espíritu *Dominum et vivificantem*. Se atribuyó especial importancia al Espíritu Santo en lo que hace referencia a la vida de fidelidad a la fe recibida de los apóstoles. Ésa es la convicción de los padres. Sin duda, nadie la expuso mejor que san Ireneo. Presenta la fe habitando en la Iglesia como en su lugar propio de residencia, fundada sobre el testimonio de los profetas, de los apóstoles y de los discípulos, fe «que siempre, bajo la acción del Espíritu de Dios, como un licor exquisito conservado en vaso de buena calidad, rejuvenece y hace incluso rejuvenecer el vaso que lo contiene». En este don de la fe confiada a la Iglesia se contiene «la intimidad de la unión con Cristo, es decir, el Espíritu Santo», «porque allí donde está la Iglesia, allí está también el Espíritu de Dios y allí donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda gracia. Y el Espíritu es la verdad»[2].

Hemos mencionado ya a san Hipólito: «El Espíritu Santo confiere a los que tienen una fe recta la gracia perfecta de saber cómo tienen que enseñar y guardar todo los que se encuentran a la cabeza de la Iglesia»[3]. Vemos que no existe un automatismo del carisma de

1. Referencia a estudios y rico florilegio de testimonios en nuestro *La Tradition et les traditions*, I. *Essai historique*, París 1960, p. 151-182.
2. *Adv. Haer.*, III, 24, 1: trad. Sagnard (SCh 34, p. 399ss). Y cf. supra, p. 97, n. 30.
3. Prólogo de la *Tradition apostolique* (trad. fr. de Botte: SChr 11, p. 26).

enseñar asegurado a la autoridad. Se asegura el Espíritu a los pastores porque ellos son los pastores *de la Iglesia,* reconocidos por ella como portadores de la gracia que la habita y como designados o dados por Dios mismo[4]. La seguridad de la fidelidad, de la que el Espíritu es el principio, es otorgada *a la Iglesia.* Ésta goza de tal firmeza que imputarle un error equivaldría a acusar de un desfallecimiento al Espíritu[5].

Esta convicción fue tan constante que no se sentía en gran medida la necesidad de expresarla. Con todo, podríamos evocar más de un testimonio[6]. La situación cambió por completo cuando la fidelidad de la Iglesia en su enseñanza y en su vida fue radicalmente puesta en entredicho por los reformadores del siglo XVI. Desde ese momento, y apuntando a los que la impugnaban, se multiplicarán las afirmaciones del carácter indefectiblemente fiel de la tradición de la Iglesia en virtud del Espíritu que le fue prometido por el Señor. Tal fue la reacción de los primeros apologistas críticos de Lutero. John Fisher, en 1523, demuestra que la promesa del Espíritu no iba dirigida únicamente a los apóstoles, sino a la Iglesia, hasta el fin del mundo[7]. El concilio de Sens, de 1528, declara:

> La Iglesia universal no puede caer en el error, ya que es conducida por el Espíritu de verdad que permanece con ella para siempre y Cristo está con ella también hasta el fin del mundo... Enseñada por el mismo y único Espíritu para determinar lo que exige la coyuntura de los tiempos[8]...

En Alemania, los adversarios de Lutero arguyen de igual manera partiendo de que la Iglesia es conducida por el Espíritu. Así, el franciscano Kasper Schatzgeyer, desde 1522, Cocleo desde 1524, el do-

4. Tal es el sentido del famoso «charisma veritatis certum secundum beneplacitum Patris» de san Ireneo *(Adv. Haer.,* IV, 26, 2; Harvey = 40): R.P.C. Hanson, *Tradition in the Early Church,* Londres 1962, p. 159ss.

5. Dicho formalmente por Tertuliano, *De Praescriptione* 28, 1-3 («SChr.» 47, p. 124-125) hacia el 200.

6. Así san Cirilo de Jerusalén, *Catech. XVI,* 14 (PG 33, 937); san Juan Crisóstomo, *De S. Pentec.,* hom. 1, 4 (PG 50, 458; trad. M.C. Portelette, en *Oeuvres complètes de S. Jean Chr.,* bajo la dirección M. Jeannin, t. III, Bar-le-Duc 1869, p. 263-264); san Agustín... Y véase numerosos textos citados en las páginas señaladas supra, n. 1. Conviene citar aquí los términos en los que el séptimo concilio ecuménico, 787, abre y justifica su definición del culto de las imágenes: «Entrando, como si dijéramos, por el camino real, siguiendo la enseñanza divinamente inspirada de nuestros santos padres, y la tradición de la Iglesia católica —pues reconocemos que ella pertenece al Espíritu Santo, que en ella habita —...» (Actio VII: Mansi, t. 13, col. 370; DSch 600).

7. *Assertionis Lutheranae confutatio,* 1523 (no hay edición moderna). Para la historia que resumimos aquí, véase nuestra obra citada supra (n. 1), p. 218-223 y 228-232. J. Ermel, *Les sources de la Foi. Concile de Trente et Oecuménisme contemporain,* Desclée 1963; G.H. Tavard, *Ecriture ou Église? La crise de la Réforme,* trad. C. Tunmer, París 1963.

8. Mansi, t. 32, col. 1158 DE.

minico Juan Mensing en febrero de 1528, Gropper en 1538. Juan Driedo, de Lovaina, publicaba, en 1533, un *De Ecclesiasticis Scripturis et Dogmatibus* en el que ponía de manifiesto la interioridad recíproca de la Escritura y de la Iglesia, sobre la base de las operaciones complementarias del mismo Espíritu Santo «utrobique et unus et idem Spiritus loquens et docens» y se citaba a Jn 14,26 y 16; 16,13. El discípulo de Driedo, Alberto Pighi, vuelve a tomar las mismas tesis en 1538 y 1544. También Alfonso de Castro (París, 1534). Incluso en el concilio de Trento, el legado Cervini, los padres y los teólogos justifican —por la acción permanente del Espíritu— la trasmisión fiel de las tradiciones apostólicas y la confianza que debe rendírsele del mismo modo que a la Escritura canónica. El concilio habló únicamente de tradiciones apostólicas, pero, en la línea de lo que los padres, los concilios y la edad media había sostenido, se extendía la acción del Espíritu a las determinaciones doctrinales o éticas pronunciada por «la Iglesia». «El Espíritu Santo, en los concilios generales, reveló a la Iglesia, de acuerdo con las necesidades de los tiempos, muchas verdades que no se hallan contenidas abiertamente en los libros canónicos» (Claudio Le Jay; Jerónimo Seripando; Pedro Bertano). En la medida en que se tenía conciencia de un desarrollo dogmático, se consideraba como producto de la asistencia del Espíritu Santo [9].

Es claro que estas afirmaciones, de suyo tradicionales y fundadas, encerraban una posibilidad —tal vez tengamos que hablar de tentación —de absolutizar la institución eclesial dando a su magisterio garantía casi incondicional de ser guiado por el Espíritu Santo. Contra la Reforma, se afirma la insuficiencia de la letra de las Escrituras y la necesidad de una interpretación auténtica. Pero, mientras los reformadores atribuían ésta al Espíritu Santo, la parte católica la atribuye a «la Iglesia». Porque en ella está el Espíritu *viviente*, ella *es* el evangelio *viviente:*

> No hay Evangelio si no hay Iglesia. No es que no pueda tenerse Escritura fuera de la Iglesia... Pero el evangelio viviente es la Iglesia misma *(sed vivum evangelium ipsa est Ecclesia).* Fuera de ella podemos tener los pergaminos, o los papeles, la tinta, las letras, los caracteres con los que fue escrito el evangelio, pero no se puede tener el evangelio. Por esta razón, los apóstoles, llenos del Espíritu Santo, no dijeron en el símbolo: «Creo en la Biblia o en el evangelio», sino que afirmaron: «Creo en la Santa Iglesia.» En ella tenemos la Biblia, el evangelio, la auténtica inteligencia de éste. O, para ser más exactos, ella misma es el evangelio, escrito no con tinta, sino por el Espíritu del Dios viviente, no sobre tablas de piedra, sino sobre las tablas de carne del corazón [10].

---

9. M. Hofmann, *Theologie, Dogmen und Dogmenentwicklung im theologischen Werk Denis Petau's,* Francfort - Munich 1976, p. 177 y 533.

10. Cardenal Hosius († 1579), *Opera omnia,* Colonia 1584, t. I, p. 321; cf. p. 551; t. II, 169, 244, 246, 398, 399 sobre el artículo «credo sanctam Ecclesiam catholicam» como conteniendo toda la fe. Es bastante frecuente oponer el *vivum*

Se había puesto en marcha un desarrollo que se caracterizaba por una afirmación del papel de la Iglesia, de su autoridad y, por consiguiente —al menos en el siglo XVI— por la primacía un tanto invasora del «magisterio»[11]. El tipo más caracterizado de esta eclesiología es, sin duda, un inglés que llegó a ser profesor de Lovaina, Thomas Stapleton († 1598). La referencia a la asistencia del Espíritu Santo le permite atribuir un valor casi incondicionado a la autoridad como tal: «En materia de creencia, el pueblo fiel debe considerar no *lo que* se dice, sino *quién* habla...»[12]

Mientras que Bossuet, copiado en este punto por el Catecismo imperial de 1806, definía la Iglesia católica como «la asamblea o la sociedad de los fieles extendidos por toda la tierra» y reunida por el Espíritu Santo que anima a la Iglesia «en la que ha depositado todas sus gracias». Los catecismos del siglo XIX, copia unos de otros hasta época reciente, dicen: «La Iglesia es la sociedad de los fieles establecida por nuestro Señor Jesucristo, extendida por la tierra y sometida a la autoridad de los pastores legítimos» (París 1852), o «La Iglesia es la sociedad de los cristianos sometidos a la autoridad de los pastores legítimos cuya cabeza es el papa, sucesor de san Pedro» (París 1914)[13].

El magisterio mismo se refiere al Espíritu Santo como a la garantía de su enseñanza y de sus decisiones[14]. Así, por ejemplo, en las decisiones mariológicas de 1854 y de 1950. Ambas doctrinas contaban con referencias bíblicas muy lejanas. El fundamento de ellas es la Iglesia bajo el beneficio de su animación por el Espíritu. De ahí, las fórmulas, a nuestro parecer totalmente discutibles, sobre el

---

cor Ecclesiae a las *mortuae chartaceae membranae Scripturarum:* así Staphylus, *In causis Religionis sparsim editi libri*, Ingoldstadt 1613, p. 24.

11. Hemos trazado esa historia en el capítulo VI, p. 233-297 del libro citado supra, n. 1. Muy característico de una contracción de la eclesiología al «magisterio» es el art. *Église* del *Dict. de Théol, cath.*, por E. Dublanchy, t. IV, fasc. XXXII, 1910, col. 2108-2224.

12. Tal es el título del c. V, libro X de su *De Principiis fidei doctrinalibus*, 1572. Y H. Schützeichel, *Wesen und Gegestand der kirchlichen Lehrautorität nach Thomas Stapleton*, Tréveris 1966.

13. Cf. Elis. Germain, *A travers les catéchismes des 150 dernières années*, en «Recherches et Débats», 71 (1971) 108-131.

14. Así Clemente XIV, breve *Dominus ac Redemptor* suprimiendo la Compañía de Jesús (21-VII-1773): «Divini Spiritus ... adiuti praesentia et afflatu...»; más gravemente Pío IX, bula *Ineffabilis Deus* proclamado el dogma de la inmaculada Concepción (8-XII-1854): «Catholica Ecclesia, quae a Santo semper edocta Spiritu columna est ac firmamentum veritatis...» *(Coll. Lacensis*, t. VI, col. 836); León XIII, enc. *Divinum illud munus* sobre el Espíritu Santo (9-V-1897: DSch 3328); Pío XII, constitución *Munificentissimus* definiendo la Asunción (1-XI-1950): «Universa Ecclesia in qua viget Veritatis Spiritus, qui quidem eam ad revelatarum perficiendam veritatum cognitionem infallibiliter dirigit» (AAS 42 [1950] 768: Dz 3032, omitido en DSch).

magisterio *fons fidei*[15] y *Ecclesia sibi ipsi est fons*[16]. Hemos hablado antes de una cierta inflación del «magisterio». Si los reformadores desconocieron o, al menos, minimizaron el papel de *la Iglesia* en la relación del creyente con la Escritura, deberíamos tener sumo cuidado en no *remplazar* al Espíritu Santo, a cuyo «testimonio» ellos recurrían, por el «magisterio». Algunos enunciados católicos han caído en este abuso. Cuidemos de no sustituir un unilateralismo con otro. Tratemos de *integrar,* reconocer —dando a cada uno su lugar— *todos* los dones por los que Dios nos comunica la verdad de su Palabra[17].

En su encíclica de 1897 sobre el Espíritu Santo, *Divinum illud,* León XIII escribía: «*hoc affirmare sufficiat, quod cum Christus Caput sit Ecclesiae, Spiritus Sanctus sit eius Anima.* En una palabra, si Cristo es la Cabeza de la Iglesia, el Espíritu Santo es su alma[18]. La afirmación, citada por la encíclica *Mystici Corporis* de 1943, es contundente. Si la tomáramos al pie de la letra, caeríamos en un monofisismo eclesiológico. Los protestantes están totalmente en contra de tal afirmación, ya que puede favorecer una absolutización de los actos y estructuras de la Iglesia. El tema suscitó, entre los teólogos católicos, una discusión acerca del alma increada y del alma creada de la Iglesia[19]. La exposición de tal discusión nos llevaría demasiado lejos. Pero conviene señalar que el texto de san Agustín citado por León XIII no coincide exactamente con la afirmación del papa. Éste dice: el Espíritu Santo *es* el alma de la Iglesia de la que Cristo es la cabeza. San Agustín dice: lo que el alma hace en el cuerpo, el Espíritu Santo lo realiza en la Iglesia; lo que el alma es para el cuerpo, es el Espíritu Santo para el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia[20]. El enunciado es funcional, no ontológico. Y ésta es una matización

15. Esta expresión se encuentra, por ejemplo, en Ch. Pesch *(Compendium Theologie dogmaticae,* t. I, n.º 301), en J.V. Bainvel *(De Magisterio vivo et Traditione,* París 1905, p. 56).

16. Así, H. Dieckmann, *De Ecclesia,* Herder, 1925, t. II, n. 670; J. Deneffe, *Der Traditionsbegriff,* Münster 1931, p. 147-148; y en boca de Pío XII, alocución en el centenario de la Gregoriana, 7-X-1953 (AAS 45 [1953] 685: «sub tutela ductuque Spiritus Sancti sibi fons est veritatis».

17. Apreciamos la verdad de las afirmaciones siguientes, pero nos habría gustado que el Espíritu Santo tuviera también su lugar: «Una enim cum sacris eiusmodi fontibus Deus Ecclesiae suae Magisterium vivum dedit» (Pío XII, enc. *Humani generis:* AAS 42 [1950] 569; DSch 3886); «Munus autem *authentice* interpretandi verbum Dei scriptum vel traditum soli vivo Ecclesiae Magisterio concreditum est» (Vaticano II, *Dei Verbum* n.º 10); es decisiva la palabra que hemos subrayado.

18. ASS 29 (1896-97) 650; DSch 3228.

19. Referencias en U. Valeske, *Votum Ecclesiae,* I, Munich 1962, p. 161, n. 17; Y. Congar, *Sainte Église,* París 1963, p. 503, 643.

20. San Agustín, *Sermo 267,* 4 (PL 38, 1231) citado por León XIII y Pío XII; *Sermo 268,* 2 (38, 1232-33).

importante. El concilio Vaticano II lo comprendió perfectamente y tuvo, además, el cuidado de atribuir la comparación a los Padres[21]. Somos testigos de que esta manera de hablar, a la vez prudente y exacta, no fue producto de una causalidad. Trataremos en otro lugar la pneumatología del Vaticano II.

El Espíritu Santo está vivo, vivísimo, en el catolicismo de la Contrarreforma y de la restauración postrevolucionaria. Pero ¿qué sucede *en la eclesiología* de estos tres o cuatro siglos? Belarmino, figura descollante en ella, fue un autor espiritual. En materia de gracia, es agustiniano; la pneumatología está ausente de su eclesiología. Petavio († 1652) es célebre por su teología de una relación personal del alma justa con el Espíritu Santo, pero esta teología carece de desarrollo eclesiológico. A comienzos del siglo XIX, Möhler ofreció, en *Die Einheit* (1825) una eclesiología radicalmente pneumatológica, pero, en adelante, se negó a reeditar su libro y lo que se ha retenido de él está tomado de su *Symbolik* (1832), obra en la que la eclesiología es resueltamente cristológica. En la escuela romana dominó una teología de la Iglesia vista como «encarnación continuada»[22].

M.J. Scheeben († 1888) juntó los planteamientos cristológicos a la reflexión pneumatológica y llevó, tanto a uno como a la otra, a conclusiones o, al menos, a fórmulas extremas. Nos referimos a sus tesis sobre los caracteres del bautismo y del orden que dan su estructura a la Iglesia, y al papel que atribuye al Espíritu en la animación de la Iglesia. Su manera de hablar es acertada cuando se refiere al estatuto del conocimiento o de la tradición; lo es menos cuando afirma que la Iglesia es «una especie de encarnación del Espíritu Santo»[23].

Encontramos la misma fórmula en Manning. Vamos a detenernos un momento en este autor porque nos parece representativo de la visión católica del Espíritu Santo en la época que estudiamos.

Manning (1808-1892) conoció, siendo archidiácono de Chichester, una especie de conversión al Espíritu Santo. Al leer un volumen de sus sermones, un fiel poco instruido le preguntó por qué hablaba tan poco del Espíritu. «A partir de aquel día, no transcurrió jornada alguna sin que ofreciera algún acto de reparación al Espíritu Santo. Compraba todos los libros que podía encontrar sobre la obra del

21. *Lumen gentium*, n.° 7 § 7: «dedit nobis de Spiritu suo, qui unus et idem in Capite et in membris existens, totum corpus ita vivificat, unificat et movet, ut eius officium a sanctis Patribus comparari potuerit cum munere, quod principium vitae seu anima in corpore humano adimplet». Con referencias a León XIII, Pío XII, san Agustín, Crisóstomo, Dídimo, Tomás de Aquino. Cf. también *Ad Gentes divinitus*, n.° 4.

22. Véase nuestro *L'Église de S. Augustin à l'èpoque moderne*, París 1970, p. 417-423 y 428-433. Para Scheeben, p. 429 y 433-35.

23. Esta fórmula en la *Dogmatik*, III, § 276, n.° 1612.

Espíritu Santo y los estudiaba. Al cabo de cinco o seis años alcanzaba yo el último peldaño al que la razón sola podía conducirme, a saber que el testimonio unánime de la Iglesia universal es el máximum de evidencia histórica para la revelación del cristianismo. Pero una evidencia histórica se sitúa completamente en el plano humano y una evidencia humana es falible. Entonces, y no antes, vi que la presencia y función perpetuas del Espíritu Santo elevan el testimonio de la Iglesia de una certeza humana a una certeza divina. Me someto a él en la unidad de la fe una y de redil. A partir de aquel momento, el Espíritu Santo se convirtió en el principal pensamiento y devoción de toda mi alma»[24]. Por atenernos a lo que es externo y de dominio público, este propósito de Manning se tradujo en dos libros: en 1865, *The temporal Mission of the Holy Ghost, or Reason and Revelation*[25]. El subtítulo nos recuerda la preocupación que mueve al autor. En 1875, la 7.ª edición de *The internal Mission of the Holy Ghost*[26]. Este último libro expone una doctrina muy estructurada distribuida de la manera siguiente: la gracia, las virtudes teologales, los dones del Espíritu Santo (fuente principal: el tratado de Dionisio el Cartujano), los frutos del Espíritu Santo, las bienaventuranzas, un último capítulo sobre la devoción al Espíritu Santo. Manning evoca el cuerpo místico en numerosas ocasiones, pero jamás habla de los carismas en el sentido de una «pneumatología». Al comienzo del libro, el autor resume el contenido de la obra precedente:

> He puesto claramente de manifiesto cómo la Iglesia o el cuerpo místico de Jesucristo es imperecedero en su edificio e indefectible en su naturaleza porque ella está unida indisolublemente al Espíritu Santo, fuente de vida. He demostrado también cómo, a causa de su unión indisoluble con el Espíritu de verdad, no puede equivocarse jamás en la inteligencia de la revelación divina; y, siendo sus conocimientos infalibles, su voz es siempre guiada y sostenida por la fiel conducta del Espíritu de verdad. Por consiguiente, la Iglesia no puede errar nunca en la enunciación y proclamación de las luces reveladas que ella posee (p. 3).

Manning buscaba una roca absoluta de verdad. Por esta razón se hizo católico romano. Después de su entrada en la Iglesia católica, se comprometió con voto a promover la definición de la infalibilidad del papa, concebida por él de manera excesivamente extensa[27]. Pien-

---

24. Notas autobiográficas redactadas en 1890 y publicadas en E. Purcell, *Life of Cardinal Manning*, Londres 1895, t. II, p. 795-796.

25. Traducción francesa de J. Gondon, *La Mission temporelle du Saint-Esprit ou Raison et Révélation*, París 1867. Citamos la edición inglesa de 1885. Nueva York y Montreal.

26. Traducción francesa de K. MacCarthy, París 1887, que citamos.

27. «Las definiciones y decretos del pontífice, cuando habla *ex cathedra* o como cabeza de la Iglesia y a toda la Iglesia, mediante bulas, cartas apostólicas, encíclicas o breves pontificios, dirigidos a muchas personas o a una sola, indudablemente goza de la asistencia divina y son infalibles» *(The temporal...*, p. 94). Desde 1865, Manning había propuesto el siguiente texto con vistas al concilio

sa que el Espíritu Santo está ligado al cuerpo místico de manera indefectible, con una unidad análoga a la de la unión hipostática. En el cap. I de *The temporal Mission*, después de citar Ef 2,22, Manning escribe:

De esta manera, jamás puede ser disuelta la unión del Espíritu con el cuerpo. Se trata de un acto divino, análogo a la unión hipostática en la que las dos naturalezas, la de Dios y la del hombre, están unidas eternamente en una Persona. Así el cuerpo místico, la cabeza y los miembros, constituye una sola persona mística.

Evidentemente, esto es pasar con excesiva rapidez por la historicidad de la vida de la Iglesia [28]. No vamos a insistir en una posición excesiva y, por consiguiente, insostenible. Lo verdaderamente interesante —y que justifica esta exposición un tanto extensa— es que la trayectoria de Manning, que no carece de fuerza, es característica de la situación en torno al Espíritu Santo creada en el catolicismo del período que estudiamos. En resumen: por una parte, se vio al Espíritu Santo como principio de vida santa de las almas individuales (su misión interior); por otro lado, como la garantía de los actos de la institución, en particular de su enseñanza infalible [29]. Pero esto no constituye una pneumatología.

Por *pneumatología* entendemos algo distinto de una simple dogmática acerca de la tercera Persona. Entendemos más y, en este sentido, algo distinto a una exposición profunda de la habitación y acción santificante del Espíritu Santo en las almas. Comprendemos el impacto —dentro de la visión que se tiene de la Iglesia— del hecho de que el Espíritu distribuya en ella sus dones como quiere y construya, de esa manera, la Iglesia. Esto no sólo empeña una consideración de estos dones o carismas, sino una teología de la Iglesia. Si se entiende por *Iglesia* —y muchos lo han confesado así, mientras que otros se han mostrado cercanos a esa posición aun sin decirlo— ya sea la institución, o el clero o la jerarquía, el «magisterio», la primera obra de Manning debe ser recordada aquí. Habla del cuerpo místico, de todo el cuerpo, pero apunta, principalmente,

proyectado: «Vivae vocis oraculum a Summo Pontifice prolatum circa fidem, mores vel facta ut aiunt dogmatica seu circa veritates fidei morumque questionibus circumstantes infallibile esse» (Mansi, t. 49, col. 171). Sin embargo, Manning excluía una infalibilidad inherente *a la persona* del papa.

28. Según Quirinus (Döllinger), Manning decía que la definición de la infalibilidad pontificia sería «una victoria del dogma sobre la historia» (*Römische Briefe vom Konzil*, Munich 1870, p. 61).

29. He aquí algunas referencias a estudios recientes, cuyo interés no subestimamos, en los que esta tendencia se hace sentir: P. Nau, *Le magistère pontifical ordinaire au premier concile du Vatican*, «Rev. Thomiste», 62 (1962) 341-397; J.J. King, *The Holy Spirit and the Magisterium Ecclesiae*, «The American Ecclesiastical Rev.», 148 (1963) 1-26; C. Larnicol, *A la lumière de Vatican II. Infalibillité de l'Église, du corps épiscopal, du Pape*, «Ami du Clergé», 76 (1966) 246-255, 257-259 (cf. p. 254[b]).

a la infalibilidad del magisterio, a la del soberano pontífice, «órgano del Espíritu en la Iglesia y en el mundo». El Espíritu se limita a llevar a cabo una actualización de las estructuras salidas de la encarnación y existen razones para que un Manning o incluso un Scheeben hablen de esta actuación en términos de encarnación [30]. En el estudio importante y útil que E. Mersch consagró al cuerpo místico de Cristo, se presta escasa atención al Espíritu Santo. La encíclica *Mystici Corporis*, de 1943, posee una rica teología del Espíritu Santo, pero su planteamiento proinstitucional le impide llegar a una plena pneumatología.

Una pneumatología plena no separa la acción del Espíritu de la obra de Cristo; todo lo que acabamos de decir va contra una separación de ese tipo. Pero va más allá de la simple actualización de las estructuras puestas por Cristo; es la actualidad de lo que realizan el Señor glorioso y su Espíritu en la vida de la Iglesia según la inmensa variedad de sus formas a través de los espacios y los tiempos. Pensamos que tal es el sentido de esta fórmula un tanto hermética de Nikos Nissiotis (que ha reprochado a la Iglesia católica lo que él denomina su «cristomonismo»): «Una verdadera pneumatología es aquella que describe y comenta la vida en la libertad del Espíritu y en la comunión concreta de la Iglesia histórica, cuya esencia no se encuentra en ella misma ni en sus instituciones» [31].

En un capítulo último veremos claramente que el concilio Vaticano II se ha orientado hacia una pneumatología de este cuño.

NOTA ADICIONAL

Olvidos del Espíritu Santo

También se producen *olvidos* del Espíritu Santo. Presentamos un breve florilegio de tales olvidos:

Sabemos la estima merecida de que ha gozado *Le vrai visage du Catholicisme*, de K. Adam, trad. E. Ricard (1931). Sin embargo, leemos en la p. 71: «La posición fundamental del católico se resume en esta frase: llego a la fe viviente en Dios Trinidad por Cristo en su Iglesia. Encuentro la acción del Dios viviente a través de Cristo que actúa en su Iglesia. El dogma católico descansa sobre esta augusta trinidad: Dios — Cristo — Iglesia.»

En la actualidad existe un deseo, podríamos hablar incluso de necesidad, de una fórmula breve de la fe cristiana. Se han propuesto muchos ensayos. J. Schulte ha reunido determinado número de ellos en *Glaube elementar. Versuche einer Kurzformel des Christlichen*, Essen 1971. En las fórmulas propuestas por G. Scherer, por grupos de estudiantes y por madres de familia se señala y se echa de

30. A pesar de su tesis sobre el don y la habitación propios y personales del Espíritu Santo, Scheeben atribuye la unción de la humanidad de Cristo al *Logos;* el Espíritu sería únicamente el medio: *Dogmatik*, V, § 222; *Los misterios del cristianismo*, § 51, 5, p. 353ss de la ed. castellana, Herder, Barcelona [4]1964.
31. En *Le Saint-Esprit* (obra colectiva), Ginebra 1963, p. 91.

menos la insistencia en el hombre, en Cristo «hombre para los otros», unida a una ausencia bastante inquietante del Espíritu Santo y de la Iglesia. Por el contrario, las fórmulas breves propuestas por los lectores de las «*Informations Catholiques Internationales*» (n.º 47 del 1 de enero de 1975, p. 12) eran notablemente trinitarias.

Censor apasionado del episcopado y de la catequesis actual, el padre Bruckberger quiso, en su artículo de «L'Aurore» del 2 de marzo de 1978 titulado «¡Atención! ¡Jeroglíficos!», «definir brevemente (a mis lectores) lo esencial de la fe católica». Habla de «Dios», después de Cristo que «subió al cielo donde reina con pleno derecho con su cuerpo, su alma y su divinidad, a la derecha de su *Padre*». Y añade: «¿Es esto todo? ¡No! ¿Cómo nos consolaríamos de tal ausencia corporal? Por supuesto, nos ha dejado el relato de su vida y las Escrituras dan testimonio de él. Nos ha dejado también la Iglesia que, por los sacramentos, nos incorpora a la vida cristiana y nos hace participar de la vida divina.» Después, el padre Bruckberger desarrolla el don de la eucaristía. Naturalmente, no podemos ser demasiado severos tratándose de un artículo periodístico. La omisión total del Espíritu Santo, el Paráclito, y el paso inmediato de Cristo a la Iglesia y a los sacramentos no carecen de significación.

Suplencias y sucedáneos del Espíritu Santo

En un artículo sugestivo pero breve, y desprovisto de toda referencia, Ph. Pare notaba ya que Occidente tiene una dogmática del Espíritu Santo, pero la ha mantenido alejada de su fe vivida y de su liturgia [32]. (¡Habría que verlo!, pero aceptemos la crítica.) Esta liturgia está centrada en la presencia eucarística, por consiguiente en la encarnación y la redención, en la relación entre la primera y segunda Personas. Roma habría desplazado un tanto al Espíritu Santo, lo habría colocado en la sombra y su lugar habría sido ocupado por el papa, la virgen María y el culto al Santísimo... No cabe duda que esta crítica es altamente exagerada; el estudio que hemos emprendido es una prueba de ello. Con todo, denuncia un hecho cuya realidad no es del todo quimérica. He aquí algunos testimonios que pueden ilustrarlo. Limitamos la serie a los que hablan, conjuntamente, de las tres realidades evocadas por Ph. Pare.

M.J. Scheeben, a quien hemos encontrado y citado anteriormente, quiso explicar en profundidad la doctrina de la infalibilidad del magisterio pontificio, definido por el concilio de 1869-1870 [33]. Pone en relación este dogma con el de la inmaculada concepción de María, declarado en 1854: ella (María) y el papa son dos «sedes de la sabiduría» íntimamente relacionadas. Scheeben liga su significación con el misterio de la eucaristía y ve este significado en que «la eucaristía, María y la santa sede son los ligamentos principales *(die vorzüglichsten Bindeglieder)* por los que se establece la Iglesia, mantenida y mostrada como la verdadera, total, firme y viviente comunión con Cristo» [34].

Monseñor Mermillod había sido, en el concilio, uno de los más ardientes partidarios del dogma de la infalibilidad. En un sermón pronunciado en Roma en enero de 1870 decía: «Existen tres santuarios: el pesebre, el tabernáculo, el Vaticano. Existen tres [falta la palabra] Dios, Jesucristo y el papa. ¿Qué queremos? Daros a Jesucristo sobre la tierra. Lo hemos visto en Belén bajo la forma

32. Ph. Pare, *The doctrine of the Holy Spirit in the Western Church*, «Theology», agosto 1948, p. 293-300.

33. Serie de artículos publicados en *Das ökumenische Concil vom Jahre 1869*, t. II, p. 503-547; III, p. 81-133, 212-263, 400-418: «El sentido teológico y práctico del dogma de la infalibilidad del papa, especialmente en relación con nuestro tiempo.»

34. Op. cit., III, p. 102.

de un niño. Lo vemos ahora bajo la forma de un anciano» [35]. Dejando a un lado el respeto que sentimos por monseñor Mermillod, pensamos que estas palabras son completamente ridículas, lo que las excusa de ser blasfemas. Mermillod, a quien Pío IX hizo cardenal, predicó sobre el tema de las tres encarnaciones de nuestro Señor: en el seno de María, en la eucaristía, en el papa [36].

El padre Plus, cuyos libros de espiritualidad gozaron de una difusión extraordinaria, situada en las *Fêtes et dévotions*, § CXII a María; en § CXIII al papa; en § CXIV la misa [37]. ¿Permanece aún la influencia del padre Plus? El tema general del congreso de directores del Apostolado de la oración y de la Cruzada eucarística de junio de 1945 era: «El Apostolado de la oración al servicio del cuerpo místico de Cristo por las devociones al sagrado Corazón, a la eucaristía, a la santísima Virgen, al papa» [38]...

Monseñor Lépicier, que llegó también a ser cardenal, hablando de Abisinia, donde llevaba a cabo una misión, habla de este país «donde florecen magníficamente la gran devoción católica a estas "tres cosas blancas" — como él decía a los indígenas —: la hostia, la virgen María y el papa» [39]. Este tema, más bien imaginativo, de las «tres blancuras», la hostia, el papa y María, era asumido por la Asociación mariana canadiense, en París, en la iglesia Saint-Michel [40].

En boca de monseñor Marcel Lefebvre, las tres blancuras son «los tres dones principales que Dios nos ha hecho: el papa, la santísima Virgen y el sacrificio eucarístico» [41].

Puede ser interesante tomar cada uno de estos tres términos. Se pondrá de manifiesto que, en cada uno de ellos, hay algo de verdadero y de profundo en una cierta asimilación *funcional* al Espíritu Santo, pero excluyendo, por supuesto, lo que podría ser usurpación de función y de lugar.

1. *Eucaristía*

Ph. Pare apuntaba, sin duda, a la espiritualidad de la presencia (real). Carecemos de referencias particulares. Pero constatamos que la función del Espíritu Santo en la eucaristía — no sólo en la conversión del pan y del vino en cuerpo y sangre del Señor, sino en la comunión — está poco desarrollada en nosotros. Se ve y vive la eucaristía en una perspectiva esencialmente cristológica: la presencia íntima es la *de Cristo*. ¡No vamos a decir que no sea auténtica ni que sea estéril desde el punto de vista de la gracia! Sin embargo, trataremos del aspecto pneumatológico de la eucaristía en el libro tercero de la presente obra.

35. J. Friedrich, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, t. III, Nördlingen 1887, p. 587. Citado por Acton, *Briefwechsel Döllinger-Acton*, dir. por V. Conzemius, t. II, p. 77 (Munich 1965).

36. A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, t. I, París 1946, p. 414.

37. R. Plus, *Face à la vie*, 2.ª serie, Toulouse 1926, p. 93-94: VII sección, *Fêtes et dévotions*.

38. «Documentation catholique», n.º 942, 8 julio 1945, col. 481.

39. Alverne, *La visite apostolique de Mgr Lépicier en Erythrée et Abyssinie*, en «L'union des Églises», 10 enero-febrero 1928, p. 415.

40. A. Richard, *Faut-il incarner l'Église? Les trois blancheurs*, en «L'Homme nouveau», 7 marzo 1976.

41. Homilía del 18 de septiembre de 1977 en Ecône, con motivo del 30 aniversario de su consagración episcopal, en *Le coup de maître de Satan. Ecône face à la persécution*, Martigny (CH) 1977, p. 30-41.

2. *Papa*

Las observaciones que vienen a continuación no quitan un ápice de valor a lo que decimos tanto en el capítulo precedente como en el que vendrá a continuación y en el segundo volumen de la presente obra: existe un vínculo de alianza, fundado en la fidelidad de Dios, entre el Espíritu Santo y el ministerio apostólico. Sabemos también que los papas han enseñado expresamente la doctrina referente a la presencia y acción del Espíritu Santo en nuestras vidas personales y en la Iglesia. Baste citar las encíclicas *Divinum illud munus*, de León XIII (9 de mayo 1897) y *Mystici Corporis Christi*, de Pío XII (29 de junio 1943). Resta por decir que, muy frecuentemente, los enunciados más oficiales han urgido de forma casi exclusiva los principios externos, visibles y jurídicos de la unidad, con insistencia sobre el «magisterio» y, especialmente, sobre la autoridad papal.

«La Iglesia católica es una con una unidad conspicua y perfecta del orbe de la tierra y de todas las naciones, con aquella unidad de la que es principio, raíz y origen indefectible la autoridad suprema y "más excelente principalía" del bienaventurado Pedro, príncipe de los apóstoles y de sus sucesores en la cátedra romana» [42].

«Para que el episcopado mismo fuera uno e indiviso y la universal muchedumbre de los creyentes se conservara en la unidad de la fe y de la comunión por medio de los sacerdotes coherentes entre sí; al anteponer al bienaventurado Pedro a los restantes apóstoles, en él instituyó un principio perpetuo de una y otra unidad y un fundamento visible, sobre cuya fortaleza se construyera un templo eterno, y la altura de la Iglesia, que había de alcanzar el cielo se levantara sobre la firmeza de esta fe» [43].

«Mas el que la fundó [la Iglesia] única, la fundó también una (...), "un solo cuerpo y un solo espíritu" (Ef 4,4)... El necesario fundamento de una concordia tan grande y absoluta entre los hombres es el acuerdo y la unión de las inteligencias... Por lo cual Jesucristo instituyó en la Iglesia un magisterio vivo, auténtico y juntamente perenne, al que dató de su propia autoridad, le proveyó del Espíritu de la verdad...» [44].

«Juntamente con estas fuentes [Escritura y tradición], Dios dio a su Iglesia el magisterio vivo, aun para ilustrar y declarar lo que en el depósito de la fe se contiene sólo oscura e implícitamente» [45].

Los papas que han escrito estos textos han hablado también del Espíritu Santo [46]. Por otra parte, no desconocemos la función del «magisterio». Sí tenemos que afirmar la existencia de una insistencia dominante sobre éste como *principio de unidad de la Iglesia*. Sobre este punto, el Vaticano II ha sido mucho más explícito para poner al Espíritu Santo en el lugar que le corresponde [47].

---

42. Pío IX (Santo Oficio), documento del 16 de septiembre de 1864, reprobando la sociedad para procurar la unidad de los cristianos. *Acta Ap. Sedis*, II (1919) 372; cf. *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963, n.° 1686, p. 400.

43. Concilio Vaticano I, constitución dogmática *Pastor aeternus*, 18 julio 1870 prólogo: DSch 3051; trad. cast. en *El magisterio de la Iglesia*, n.° 1821, p. 422. En el concilio mismo, monseñor Dupanloup y monseñor Ginoulhiac señalaban: no es el papa, sino Cristo [¿cristomonismo?] el principio de unidad en la fe para la Iglesia (Mansi 51, respectivamente 955 B y 957 C).

44. León XIII, encíclica *Satis cognitum*, del 29 de junio de 1896. DSch 3305. Cf. *El magisterio de la Iglesia*, n.° 1956-1957, p. 463.

45. Pío XII, encíclica *Humani Generis*, del 12 de agosto de 1950: DSch 3886; *El magisterio de la Iglesia*, n.° 2314, p. 605.

46. León XIII expresamente en *Satis cognitum*, *Acta S. Sedis* 28 (1895-96) 715.

47. *Lumen Gentium*, n.° 7, § 3: «Unificando el cuerpo, el mismo Espíritu

En este párrafo nos abstenemos de presentar las numerosas expresiones de devoción excesiva respecto del papa, expresiones que rayan en la idolatría, como aquellas que hablan de una presencia de Cristo bajo las especies pontificias, análoga a la que se realiza en las especies eucarísticas. Respecto de estos puntos disponemos de una documentación considerable, pero la coyuntura presente nos invita a no utilizarla. Este capítulo, bastante lamentable, parece derivar del pasado.

3. *Virgen María*

Es un tema importantísimo. Conviene tomar nota de la crítica que se nos hace, reconocer lo que puede haber de justo en ella, pero ser conscientes, al mismo tiempo, de la profundidad del lazo existente entre la virgen María y el Espíritu y, en consecuencia, de una cierta comunidad de función en la disparidad absoluta de las condiciones.

La crítica es grave. Viene especialmente de los protestantes y podemos resumirla de la siguiente manera [48]: atribuimos a María lo que compete al Espíritu Santo; en casos extremos hacemos que ella ocupe el lugar del Paráclito. En efecto, le atribuimos los títulos de consoladora, abogada, defensora de los fieles ante Cristo, que será juez insobornable. Ella ejerce una maternidad tal que, gracias a ella, no somos huérfanos; revela a Jesús, quien, a su vez, revela al Padre. Ella forma a Jesús en nosotros [49], función atribuida al Espíritu Santo... Algunos la llaman «alma de la Iglesia», título atribuido, igualmente, al Espíritu Santo. Muchas almas espirituales hablan de una presencia de María en ellas, de una guía de su vida por María; de una experiencia de todo esto en un grado comparable al que puede alcanzarse de la experiencia de la presencia e inspiraciones del Espíritu [50]. No nos extrañemos si leemos en Elsie Gibson: «Cuando comencé a estudiar la teología católica, encontraba a María cada vez que esperaba encontrar un tratado sobre el Espíritu Santo; se atribuye a María lo que, unánimemente, nosotros [protestantes] consideramos como la acción propia del Espíritu Santo» [51]. Efectivamente, ¿cómo no reaccionar de esta manera al leer este texto de san Bernardino de Siena, tomado en parte por León XIII, que escribía poco tiempo después una bella encíclica sobre el Espíritu Santo: «Toda gracia que es comunicada en este mundo llega por un triple movimiento. Porque es dispensada según un orden perfectísimo: Dios en Cristo, Cristo en la Virgen, la Virgen en nosotros» [52]. Bernardino añade que María dispone «de una determinada jurisdicción

---

por sí y con su virtud y por la interna conexión de los miembros...»; n.º 12, § 1; n.º 27, § ?: «puesto que el Espíritu Santo mantiene indefectiblemente la forma de gobierno que Cristo Señor estableció en su Iglesia»; *Gaudium et Spes,* n.º 40, § 2; *Ad Gentes divinitus,* n.º 4; n.º 15, § 1: «El Espíritu santo, que llama a todos los hombres a Cristo por la siembra de la palabra y proclamación del Evangelio y suscita el homenaje de la fe en los corazones..., los congrega en el único pueblo de Dios...»

48. Su expresión más detallada y documentada es del pastor Lucien Marchand, *Le contenu évangelique de la dévotion mariale,* «Foi et Vie», año 49, n.º 6 (sept.-oct. 1951) 509-521.

49. A.C. Placi, citado por R. Laurentin, «Rev. Sc. ph. th.» 50 (1966) 542, n. 139.

50. Así en el Cenáculo de Montmartre, el 10 de enero de 1953.

51. Elsie Gibson, *Mary and the Protestant-Mind,* «Review for Religious» 24, mayo 1965, citado por el cardenal L.J. Suenens, *Une nouvelle Pentecôte?* DDB, 1976, p. 230-231; tr. cast. en *¿Un nuevo pentecostés?*, Desclée, Bilbao 1976.

52. León XIII, encíclica *Iucunda semper,* 1894 (ASS 27 [1894-95] 179. Textos completos y su crítica en H. Mühlen, *l'Esprit dans l'Église,* [illegible]
t. II, p. 149ss. Yo podría aportar aquí otros textos, otros [illegible]

o autoridad sobre toda procesión temporal del Espíritu Santo, hasta tal punto que ninguna criatura ha recibido de Dios gracia alguna de virtud sino en razón de una dispensación de la virgen María misma». Evidentemente, esto es inaceptable.

Pero no podemos limitarnos a rechazar lo inaceptable. Las relaciones entre María, madre de Dios, y el Espíritu Santo son profundas; derivan del misterio de salvación, del misterio cristiano [53]. ¿No se encuentra ahí la razón de que la liturgia latina uniera la oración del Espíritu Santo cada vez que recordaba a la virgen María, así como emparejaba el recuerdo de san Pablo con el de san Pedro? Determinadas expresiones de autores espirituales católicos son criticables porque atribuyen a María una eficiencia inmediata de gracia y de vida espiritual. En casos extremos, atribuían a María lo que es obra inalienable de Dios y del Espíritu Santo.

Pero la función de María se sitúa *en* la del Espíritu Santo, que la hizo madre del Verbo encarnado, que es el principio de toda santidad y de la comunión de los santos. En el «misterio cristiano», María posee, de manera supereminente, la posición de modelo de la Iglesia y de intercesión universal. Es, en ella, la obra *del Espíritu*. Los cristianos desean configurar sus vidas teniendo presente la imagen de la que recibió a Cristo y lo dio al mundo y dirigen sus plegarias a ella para que se realice esa imitación. Ellos esperan esto de Cristo mismo, que obra por medio de su Espíritu, pero con el sentimiento de que María coopera en la acción, a título de modelo y de intercesión. De ahí esta experiencia mariana que envuelve su experiencia de la gracia y del Espíritu con un realismo concreto y acogedor. Porque la comunión de Cristo se acompaña con un recuerdo mariano; el misterio cristiano quedaría manco si quedara excluida o preterida la función de María. María, en su plano la primera agraciada, está asociada a la acción soberana del Espíritu. Tienen razón los protestantes cuando rechazan una atribución a María de lo que pertenece solamente a Dios; pero cometerían una equivocación cerrándose a lo que católicos y ortodoxos testimonian como discreta y justificada influencia mariana en sus vidas en Cristo.

Conscientes de lo insuficientes que resultan las líneas precedentes, desearíamos reproducir aquí íntegramente el párrafo densísimo consagrado a la función del Espíritu Santo en la virgen María, que se encuentra en la exhortación apostólica de Pablo VI, *Marialis cultus*, del 22 de marzo de 1974 [54]. Transcribiremos, al

---

uno que, a pesar de su carácter anecdótico no carece de significación. Tengo ante mis ojos un calendario de 1955 de la «Libreria Editrice Vaticana». En una cara, dos imágenes: Pío XII y, a su lado, la asunción de María. El jueves 19 de mayo, «Ascensione N.S.»; diez días más tarde, el domingo 29 de mayo, busco en vano pentecostés y leo «S. Maria M[ediatrice]»...

53. Además de Mühlen (cit. en nota precedente), sobre todo crítico, véase Laurentin, *Esprit Saint et théologie mariale*, «Nouv. Rev. Théol.», 89 (1967) 26-42: L.J. Suenens, op. cit., p. 229-246: «Société française d'Études Mariales», 25 (1968): *Le Saint-Esprit et Marie*, I. L'évangile et les Pères; 26 (1969): II. Bible et Spiritualité (estudios principalmente de documentación). Congreso mariológico de Roma, 1975. R. Laurentin da cuenta de todo lo que está relacionado con esta cuestión en sus boletines tan instructivos de la «Rev. Sciences phil. théol.»; así 50 (1966) 542; 54 (1970) 287-290; 56 (1972) 438, 478-479; 58 (1974) 296, n. 110; 60 (1976) 321, n. 37; 322, n. 44; 452-456; 62 (1978) 277s. R. Laurentin ha tocado también la cuestión en *Pentecôtisme chez les catholiques*, París 1974, p. 241-250 (tr. cast.: *Pentecostalismo católico*, PPC, Madrid 1976): «María, prototipo carismático.»

54. N.º 26, Pablo VI, Exhortación apostólica *Marialis cultus*, «Ecclesia», 30 de marzo de 1974, p. 5-23; ed. fr. con presentación de A. Wenger, *Le culte marial aujourd'hui*, Centurion, París 1974.

menos, la plegaria, citada allí, de san Ildefonso de Toledo († 667): «Te pido, te pido, oh Virgen santa, obtener a Jesús por mediación del mismo Espíritu, por el que tú has engendrado a Jesús. Reciba mi alma a Jesús por obra del Espíritu, por el cual tu carne ha concebido al mismo Jesús (...) Que yo ame a Jesús en el mismo Espíritu, en el cual tú lo adoras como Señor y lo contemplas como tu Hijo» [55].

55. *De virginitate perpetua Sanctae Mariae*, c. 12: PL 96, 106.

X

LA PNEUMATOLOGÍA DEL CONCILIO VATICANO II [1]

Durante el concilio (11.X.1962 - 8.XII.1965), los «observadores», ortodoxos, protestantes, anglicanos, reprocharon frecuentemente la falta de pneumatología en los textos en discusión. Algunos han llegado, incluso, a repetir este mismo reproche después del Concilio. Puede discutirse que sea todavía merecido. Que lo haya sido, podemos admitirlo. La historia misma de la maduración de los textos de *Lumen Gentium* —véase el artículo de monseñor Charue y las observaciones de Ch. Moeller—, la lectura de la bella constitución sobre la liturgia, único documento que quedó de las comisiones preparatorias, lo confirman. Sería extraordinariamente farragoso mencionar las veces que el Espíritu Santo aparece en cada asamblea y cada documento del Concilio. Además, las menciones, incluso numerosas (los textos del

1. Véanse los trabajos de O. Rousseau (p. 39-45), Ch. Moeller (p. 102-104), M. Philippon, P. Smulders, B. van Leeuwen, H. Schürmann (p. 541-57: Los carismas espirituales) en *Vatican II. L'Église de Vatican II*, bajo la dir. de G. Barauna («Unam Sanctam» 51 b), París 1966; Ch. Moeller, en *Theological Issues of Vatican II*, University of Notre Dame Press, 1967, p. 125-126; H. Cazelles, *Le Saint-Esprit dans les textes de Vatican II*, en H. Cazelles, P. Evdokimov, A. Greiner, *Le mystère de l'Esprit-Saint*, Mame, 1968, p. 161-186; H. Mühlen, *L'Esprit dans l'Église*, t. II («Bibl. OEcum.» 7), París 1969, p. 9-114; A. Charue, *Le Saint-Esprit dans «Lumen Gentium»*, y J.G. Geenen, *Ecclesia a Sancto Spiritu edocta. Heilige Geest en Heilige Kerk in de transmissie der Openbaring volgens de dogmatische Constitutie «De divina Revelatione» van Vatican II*, en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, homenaje a monseñor Gérard Philips, Gembloux 1970, respectivamente p. 19-39 y 169-199.

Al referirnos a los documentos del concilio, utilizamos las iniciales de las dos primeras palabras. Así: AA = *Apostolican actuositatem* sobre el apostolado de los laicos; AG = *Ad Gentes*, sobre las misiones; CD = *Christus Dominus*, sobre el ministerio de los obispos; DV = *Dei Verbum*, sobre la revelación divina, la Escritura y la tradición; GS = *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual; LG = *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia; PO = *Presbyterorum Ordinis*, sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes; SC = *Sacrosanctum Concilium*, sobre la liturgia; UR = *Unitatis Redintegratio*, sobre el ecumenismo.

concilio comprenderían más de 258), no son suficientes para hacer una pneumatología. Podrían elevar, como se ha dicho (pensamos que injustamente) a «espolvorear» de Espíritu Santo un texto no necesariamente pneumatológico. Preferimos intentar recoger los elementos de verdadera pneumatología existentes en el concilio Vaticano II, cuyo dinamismo está activo desde entonces en la Iglesia católica.

1. El concilio ha mantenido la referencia cristológica. Ésta es bíblica; es condición indispensable de la salud de una pneumatología. La pneumatología no es un pneumatocentrismo. El Espíritu es el Espíritu *de Cristo*[2]; realiza la obra de Cristo, la construcción del cuerpo *de Cristo.* Se nombra incesantemente al Espíritu Santo como principio de la vida de este cuerpo que es la Iglesia[3]. Se ha retenido, y está bien porque enuncia una verdad, la idea de que el Espíritu Santo garantiza la fidelidad de la tradición y la verdad de los pronunciamientos solemnes del «magisterio»[4].

2. Pero el concilio, en primer lugar, no ha presentado la idea de cuerpo místico como *la* definición de la Iglesia, tal como lo habían hecho en un proyecto del Vaticano I, Franzelin y Pío XII; en segundo lugar, no ha seguido el esquema que dominó en el siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, de la «encarnación continuada». Mühlen tiene toda la razón en este punto. Cuando *Lumen Gentium* vuelve a tomar la comparación de los aspectos visible y espiritual, humano y divino, de la Iglesia con la unión de las dos naturalezas en Cristo, lo hace para atribuir la función de animación al Espíritu Santo; y esto en una perspectiva de actualismo o de acontecimiento: «Pues como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como órgano de salvación a él indisolublemente unido, de forma semejante la unión social de la Iglesia *sirve al Espíritu de Cristo,* que la vivifica» (n.º 8, § 1). Pero el Espíritu no es una pura fuerza impersonal; el Símbolo lo califica de Señor. Pero continúa siendo el Espíritu de Cristo. El Concilio vuelve a tomar la idea neotestamentaria que hemos encontrado en Ireneo, la idea de la función eclesial de santificación como participación en la unción de Cristo por el Espíritu:

> Dios... cuando llegó la plenitud de los tiempos envió a su Hijo, el Verbo hecho carne, ungido por el Espíritu Santo... (SC 5).
>
> Para que incesantemente nos renovemos en él (cf. Ef 4,23), nos concedió participar de su Espíritu, que siendo uno mismo en la cabeza y en los miembros, de tal forma vivifica unifica y mueve el cuerpo entero... (LG 7, § 7). Cristo la ha llenado de su Espíritu (9, § 3).

2. *Communicando Spiritum «suum»* (LG, 7 § 1); *Spiritus «Christi»* (8, § 1); *Spiritum «Christi» habentes* (14, § 2); etc.

3. Habría que citar veinte pasajes; por ejemplo AA 3, § 2; 29, § 3; CD 11, § 1; LG 21, § 2...

4. Así LG 25, § 3; 43, § 1; DV 8, 9 y 10. Pero «la ayuda del Espíritu Santo» tiene un campo más amplio: GS 44, § 2.

El Señor Jesús, «a quien el Padre santificó y envió al mundo» (Jn 10,36), hizo partícipe a todo su cuerpo místico de la unción del Espíritu que con él está ungido (PO 2; en nota, referencia a Mt 3,16; Lc 4,12; Act 4,27; 10,38).

Dios consagra a los presbíteros para que, participando de una forma especial del sacerdocio de Cristo, obren en la celebración de las cosas sagradas como ministros de quien por medio de su Espíritu efectúa continuamente por nosotros, en la liturgia, su oficio sacerdotal (PO 5, § 1).

3. El Concilio fue más allá de lo que H. Mühlen llama el monoteísmo pretrinitario. Mientras que el Vaticano I había trabajado con una noción de «Dios» no expresamente trinitaria, muchos de los documentos del Vaticano II fundamentan su doctrina en una visión trinitaria de la «economía» de la creación y la gracia. Y esto, ante todo, por lo que se refiere al principio: plan del Padre, misión del Verbo-Hijo, misión del Espíritu [5]. Y después en cuanto al término: la Iglesia es llamada pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu [6] y, según la admirable fórmula de san Cipriano que me sirvió de inspiración en *Chrétiens désunis*, la Iglesia es presentada como el «pueblo que saca su unidad de la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» [7]. Mejor aún, es calificada como un misterio cuyo «modelo supremo y el principio de este misterio es la unidad de un solo Dios en la Trinidad de personas, Padre e Hijo en el Espíritu Santo» (UR 2, § 6).

Esta visión trinitaria funda la Iglesia como comunidad de culto en espíritu y en verdad, según la lógica atinadamente explicada por C. Vagaggini, de *ab, per, in, ad:* desde el Padre, por el Hijo encarnado, en el Espíritu, hacia el Padre [8]. La constitución conciliar sobre la liturgia es de un talante marcadamente práctico; desarrolla poco esta teología. Además, es más cristológica que pneumatológica, pero el Espíritu tiene su sitio en otros documentos conciliares que expresan la función doxológica de la Iglesia (cf. por ejemplo PO 2 y 5) y, especialmente, en la revisión de los ritos sacramentales exigida por el concilio y llevada a cabo desde su celebración. Este retorno del Espíritu a nuestras celebraciones requeriría un estudio detallado [9].

En cuanto al bautismo, jamás existieron problemas. Hemos hablado ya de él desde el punto de vista escriturístico y nos referiremos de nuevo a él cuando tratemos del «bautismo en el Espíritu». El nuevo ritual de la confirmación ha vuelto a tomar la fórmula oriental de los siglos IV y V, «el sello del don del Espíritu», en la que encontramos reunidas las dos nociones pneumatológicas de sello y don.

5. Cf. LG 2 — 4; GS 40, § 2.
6. PO 1; AG 7, § 3 y 9, final.
7. LG 4; en nota, referencia a san Cipriano (*De orat. Dom.*, 23), san Agustín, san Juan Damasceno.
8. C. Vagaggini, *Initiation théologique à la liturgie*, I, adaptado por Ph. Rouillard, Brujas-París, 1959.
9. Bosquejo en «Notes de Pastorale liturgique», 133, abril 1978, p. 19ss.

LIBRO SEGUNDO

«Señor y dador de vida»

A veces se ha confrontado el tema latino del sacerdote que ejerce en el plano de la representación sensible la función de Cristo, que actúa *in persona Christi,* y la práctica oriental del sacerdote que invoca al Espíritu, que es la persona actuante. No podemos negar la existencia de dos tradiciones teológicas y de dos estilos litúrgicos, pero sería superficial oponerlas entre sí y desunirlas. Las dos citas del *Presbyterorum Ordinis* mencionadas anteriormente avalan nuestra afirmación. El ritual renovado ha vuelto a tomar, para la ordenación de los obispos, la oración consecratoria de la *Tradición apostólica* de san Hipólito y ora de la siguiente manera en la ordenación de los sacerdotes: «Haz de tus servidores aquí presentes los sacerdotes de Jesucristo renovándolos por tu Espíritu Santo.»

El ritual renovado del sacramento de la penitencia o de la reconciliación desarrolla de manera notable el papel de las tres Personas. He aquí el texto largo, desgraciadamente poco conocido, de la fórmula de la absolución:

> Jesucristo (...) derramó su Espíritu Santo sobre los apóstoles para que recibieran el poder de perdonar los pecados. Que, por nuestro ministerio, Jesús mismo os libre del mal y os llene del Espíritu Santo.
>
> El Espíritu Santo, nuestra ayuda y defensor, nos ha sido dado para la remisión de los pecados, y en él podemos acercarnos al Padre. Que el Espíritu ilumine y purifique vuestros corazones, de manera que podáis anunciar las maravillas de aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable.

Pero, sin duda, lo más importante es la introducción de las *epiclesis* en las nuevas plegarias eucarísticas. Como sabemos, la segunda de ellas transcribe, casi al pie de la letra, la de san Hipólito, el texto litúrgico más antiguo de los existentes. El canon romano carecía de *epiclesis.* Habría sido fácil introducir una sustituyendo las palabras «tu bendición» por «tu Espíritu Santo» en las dos plegarias de consagración de los dones y de santificación de los fieles: «Santifica plenamente esta ofrenda por el poder de *tu bendición...* que sea para nosotros cuerpo y sangre de tu Hijo...»; y «Para que cuantos recibimos el cuerpo y la sangre de tu Hijo... seamos colmados de tu gracia y de *tus bendiciones*». Bastaba con ver la gracia increada como principio de la gracia creada. Pero cada una de las restantes plegarias eucarísticas lleva dos *epiclesis,* una referida a la consagración o santificación de los dones, la otra para que el Espíritu santifique, llene, reúna a los fieles en Cristo, en una perspectiva de alabanza absoluta en la comunión de los santos. De esta manera, el Espíritu Santo aparece como el lugar, el clima, el agente activo de la celebración del sacramento del cuerpo y sangre del Señor. En el libro tercero de esta obra volveremos a tratar extensamente la pneumatología eucarística a la que otorgamos la más ferviente atención.

4. Por lo que respecta al Espíritu Santo, la eclesiología pneumatológica del Concilio ha logrado la gran recuperación de los carismas [10]. Esto significa que la Iglesia no se construye únicamente por la vía de los medios instituidos, sino también por la infinita variedad de dones que cada persona «tiene el derecho y la obligación de ejercitarlos en la Iglesia y en el mundo, para el bien de los hombres y la edificación de la Iglesia, en la libertad del Espíritu Santo, que "sopla donde quiere" (Jn 3,8), y al mismo tiempo en comunión con los hermanos en Cristo, sobre todo con sus pastores» (AA 3). Sobre los pilares de estos carismas ejercidos para la utilidad común y para la construcción de la Iglesia se ha desarrollado una nueva teología o, por mejor decir, un ejercicio de los «ministerios» que confieren un rostro nuevo a la Iglesia, notablemente diverso del que presentaba una eclesiología piramidal y clerical. Este tema requiere todo un capítulo, que ya hemos presentado en otra parte y no queremos repetir aquí. De esta manera el Espíritu hace la Iglesia. Veremos más tarde las razones que existen y las condiciones que tienen que darse para poder llamarle «cofundador» de la Iglesia. Más allá de cualquier norma jurídica, se ha confiado al Espíritu Santo la tarea de asegurar que será indefectiblemente observada «la forma de gobierno que Cristo Señor estableció en su Iglesia» (LG 27, § 2).

El Espíritu «sopla donde quiere». Él es un «acontecimiento». El Concilio ha reconocido y situado este aspecto. Las estructuras sociales están al servicio del Espíritu (LG 8, § 1). Éste actualiza el evangelio y la inteligencia de la palabra de Dios (DV 8, § 3; 23); suscita las iniciativas de vida religiosa y las vocaciones (LG 44 y 45); en materia de iniciativas apostólicas o misioneras (no pocas veces la acción del Espíritu se anticipa a la acción de quienes gobiernan la vida de la Iglesia» (AG 29, § 3). Encaja perfectamente en este contexto el que el concilio del *aggiornamento* haya atribuido al Espíritu la constante renovación que necesita la Iglesia para ser fiel a su Señor [11]. En materia de ecumenismo, la Iglesia reunida en concilio ha profesado no querer «prejuzgar los impulsos que puedan venir del Espíritu Santo» (UR 24, § 2).

El movimiento ecuménico deriva, en último término, del Espíritu Santo (UR 1, § 2; 4 § 1); además, el Espíritu Santo actúa también en las restantes comuniones cristianas [12].

---

10. Simples menciones, pero significativas: LG 4; 7, § 3; AG 4; 23, § 1; 28, § 1. Textos más formales y más densos: LG 12; AA 3, § 4; Véase H. Schürmann, citado supra, n. 1.

11. LG 9, final; cf. 8, § 3; GC 21, § 5; 43, § 6; PO 22, § 2.

12. LG 15; UR 3, § 2 y 4; 4, § 9. H. Mühlen (op. cit., supra, 1: p. 175-242) cimenta sobre estos textos una apreciación extremadamente positiva del valor eclesial de las comuniones no católicas. El problema teológico consiste en saber si el Espíritu despliega todos sus efectos *eclesiales* allí donde el *sacramento eclesial* es imperfecto. Con todo, es cierto que la eclesiología penumática de las

5. Con la revalorización de los carismas y en plena coherencia con ella, el Concilio emprendió una revalorización de las Iglesias locales o particulares. K. Rahner, al intentar señalar lo que el concilio Vaticano II aportó de nuevo, citó en primer término la idea de la Iglesia local como realización de la Iglesia una, santa, católica y apostólica [13]. Esta bella definición aparece en LG 26, § 1; CD 11, § 1. Y en ambos lugares, con la afirmación de que el pueblo de Dios es llamado y reunido «en el Espíritu Santo». En tales condiciones, si la Iglesia total aparece como una comunión de Iglesias, el Espíritu Santo será el principio de esta comunión. Nuestros textos lo afirman con claridad [14]. El n.º 13 de *Lumen Gentium* esboza una teología de la catolicidad que se esfuerza por expresar determinados rasgos de la *Sobornost* ortodoxa: «En virtud de esta catolicidad, cada una de las partes presenta sus dones a las otras partes y a toda la Iglesia, de suerte que el todo y cada uno de sus elementos se enriquecen por una comunicación mutua entre todos y tienden a la plenitud en la unidad.» «El pueblo cristiano entero unido a sus pastores» guarda la santa tradición (DV 10, § 1); él participa de la función profética de Cristo, hasta el punto que *Lumen Gentium* llega a decir: «La universalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (cf. 1Jn 2,20.27), no puede fallar en su creencia y ejerce esta peculiar propiedad mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo...» (LG 12, § 1). Como decía monseñor Ignacio Ziadé, arzobispo maronita de Beyrut, «la Iglesia es el misterio de la efusión del Espíritu en los últimos tiempos» [15].

6. Si la plenitud que debe recapitularse en Cristo se prepara materialmente en la historia, tenemos que decir que el Espíritu Santo actúa en ésta. En numerosas ocasiones, el Concilio evoca al Espíritu del Señor «que inunda el universo» (Po 22, § 3; GS 11, § 1), que «guía el curso de los tiempos, renueva la faz de la tierra, está presente en esta evolución» (GS 26, § 4) que mueve el corazón de los hombres en dirección a Dios (41, § 1). Finalmente, hace del cristiano una nueva Criatura (22, § 4; 37, § 4). Pero no se encuentran desarrolladas estas afirmaciones de la *Gaudium et Spes.*

Iglesias locales permite una evaluación más positiva de las otras Iglesias; Ph.J. Roseto, *Called by God in the Holy Spirit. Pneumatological Insights into Ecumenism,* en «The Ecumenical Review», 30 (1978) 110-126.

13. K. Rahner, *Das neue Bild der Kirche,* en *Schriften zur Theologie,* t. VIII, Einsiedeln 1967, p. 329-354 (p. 333ss).

14. Cf. LG 13; 25; 49; AG 19, § 3; UR 2, § 2 y 6; *Orientalium Ecclesiarum,* 2.

15. Hemos publicado la intervención de monseñor Ziadé (1963) en *Discours au Concile Vatican II,* Cerf, París 1964, p. 37-42; véase también, p. 31-36, la del cardenal Suenens sobre la dimensión carismática de la Iglesia. Decía. «El tiempo de la Iglesia, que camina a través de los tiempos hasta la parusía, es el tiempo del Espíritu Santo.» Dos textos densos e importantes que tuvieron su eco en el Concilio.

Podemos decir, pues, que el concilio Vaticano II posee una verdadera pneumatología. Pero en él encontramos únicamente textos. Es preciso que la vida confirme la verdad. Y ¿qué es lo que encontramos? El pueblo de Dios entero sabe que debe edificar la Iglesia. Los laicos aportan sus dones, sus carismas, al servicio de su edificación. Las Iglesias locales buscan las vías de su vida propia. El capítulo de la conciliaridad, abierto de nuevo por el Vaticano II, está muy lejos de cerrarse. Es verdad que muchas cosas están en crisis, pero ¡cuántas iniciativas y qué gran generosidad! El movimiento de *Renovación*, nacido en Pittsburg, USA, en 1967 y que ha tomado tal incremento por el mundo entero en el seno de la Iglesia, forma parte, evidentemente, de esta pneumatología vivida. Si existe alguna experiencia del Espíritu, es ésta. Al menos si nos atenemos a los testimonios de los que participan en este movimiento. ¿Es ésta la respuesta a la espera de un nuevo pentecostés, evocado por Juan XXIII varias veces con ocasión del concilio [16]?

Forma parte de la respuesta, pero ésta es mucho más amplia, también más secreta y misteriosa. En realidad, toda la vida de la Iglesia se desarrolla bajo el signo y el soplo de pentecostés.

La pneumatología, como teología y dimensión de la eclesiología, sólo encontrará su pleno desarrollo en lo que se realice y viva en la Iglesia. En esta área, la teoría depende ampliamente de la praxis. Así, Pablo VI, que después de llevar a término el concilio inaugurado por Juan XXIII repitió el deseo de un nuevo Pentecostés, ha podido decir: «A la cristología, y especialmente a la eclesiología del Concilio, debe suceder un estudio nuevo y un culto nuevo sobre el Espíritu Santo justamente como complemento que no debe faltar a la enseñanza del Concilio» [17]. Estas palabras ponen el punto final a este libro primero, al tiempo que justifican por adelantado el esfuerzo que esperamos proseguir en los dos libros restantes, si Dios quiere.

---

16. Ateniéndonos únicamente a la información oficial de las *Acta et Documenta Concilio ecumenico Vaticano II apparando*, serie I *(Antepreparatoria)*, vol. I: *Acta S. Pontificis Ioannis XXIII*, Vaticano 1960, p. 24, en el discurso de pentecostés (17 de mayo de 1959), el concilio es convocado como un nuevo pentecostés. Verano de 1959, oración al Espíritu pidiendo por el concilio: «Renova aetate hac nostra veluti Pentecostem mirabilia tua» (p. 48). Carta del 28 de mayo de 1960 al card. Alfrink con motivo de una transmisión por radio de la celebración de pentecostés (p. 87). Discurso en el día de pentecostés, 5 de junio de 1960: «E infatti nella dottrina e nello spirito della Pentecoste che il grande avvenimento del Concilio Ecumenico prende sostanza e vita» (p. 105)...

17. Audiencia general del 6 de junio de 1973 («Ecclesia», 16 de junio de 1973, p. 5). La exhortación apostólica *Marialis Cultus*, del 22 marzo 1974, contiene también, después de un desarrollo sobre el aspecto pneumatológico del misterio mariano (n.º 26), una invitación a «profundizar la reflexión sobre la acción del Espíritu en la historia de la salvación» (n.º 27).

LIBRO SEGUNDO

«Señor y dador de vida»

PARTE PRIMERA

EL ESPÍRITU ANIMA A LA IGLESIA

INTRODUCCIÓN

Nos es sumamente grato reproducir, en el pórtico de esta parte primera, un pasaje de la primera homilía de san Juan Crisóstomo sobre pentecostés, n.º 4 (PG 50 458-59). La traducción francesa es de M.C. Portelette (en *S. Jean Chrisostome, OEuvres complètes,* bajo la dirección de M. Jeannin, t. III, Bar-le-Duc, 1869, p 263-264). Es una bella introducción a lo que tenemos que decir y pone de manifiesto por anticipado su carácter tradicional.

¿Dónde se encuentran ahora los que blasfeman contra el Espíritu? Porque si él no perdona los pecados, en vano le recibiremos en el bautismo. Si, por el contrario, perdona los pecados, los herejes blasfeman contra él en vano. Si el Espíritu Santo no existiera, no podríamos decir que Jesús es nuestro Señor. «Porque nadie puede decir: "Jesús es Señor", sino en el Espíritu Santo» (1Cor 12,3). Si no existiera el Espíritu Santo, los creyentes no podríamos orar a Dios. En efecto, decimos: «Padre nuestro que estás en los cielos» (Mt 6,9). Pero, así como no podríamos llamar a Jesús nuestro Señor, tampoco podríamos llamar a Dios padre nuestro. ¿Quién lo prueba? El Apóstol que dice: «La prueba de que sois hijos es que Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama *¡Abba,* Padre!» (Gál 4,6). Por consiguiente, cuando invoquéis al Padre, recordad que fue necesario que el Espíritu tocara primero vuestra alma para que fuerais considerados dignos de llamar a Dios con ese nombre. Si el Espíritu no existiera, los discursos de la sabiduría y de la ciencia no estarían en la Iglesia, «porque a uno se le da, mediante el Espíritu, palabra de sabiduría; a otro, según el mismo Espíritu, palabra de conocimiento» (1Cor 12,8). Si el Espíritu Santo no existiera, no habría pastores ni doctores en la Iglesia, porque son obra del Espíritu, según la palabra de san Pablo: «... en la cual el Espíritu Santo os ha constituido inspectores para pastorear la Iglesia de Dios» (Act 20,28). ¿Comprendéis que también esto se hace por obra del Espíritu? Si el Espíritu Santo no estuviera en quien es nuestro común padre y doc-

tor, cuando hace un momento ha subido a la tribuna santa, cuando os ha dado a todos la paz, vosotros no habríais podido responderle con una voz unánime: «Y con tu espíritu»; por eso, no sólo cuando él sube al altar, habla con vosotros u ora por vosotros pronunciáis estas palabras, sino también cuando habla desde esta cátedra, cuando va a ofrecer el sacrificio tremendo, esto lo saben muy bien los iniciados: él no toca las ofrendas antes de haber implorado la gracia del Señor para vosotros, antes que vosotros le hayáis respondido: «Y con tu espíritu.» Esa respuesta os recuerda que quien está aquí nada hace por sí mismo, que las obras que esperamos no son, en modo alguno, obras de los hombres; que es la gracia del Espíritu, derramada sobre todos, la que realiza sola este sacrificio místico. Por supuesto, un hombre está presente, pero Dios es quien actúa por medio de él. Por consiguiente, no os agarréis a lo que ven vuestros ojos, sino pensad en la gracia invisible. Ninguna de las cosas que se realizan en el santuario vienen del hombre. Si el Espíritu no estuviera presente, la Iglesia no formaría un todo bien compacto: la consistencia de la Iglesia manifiesta la presencia del Espíritu.

I

LA IGLESIA ES HECHA POR EL ESPÍRITU ÉL ES SU COFUNDADOR

Por más que nos remontemos hasta las fórmulas más antiguas en la cadena de las confesiones de fe, encontraremos el artículo de la Iglesia unido al del Espíritu Santo. «Creo en el Espíritu Santo, en la Santa Iglesia, para la resurrección de la carne»[1]. Tertuliano, hacia el año 200, expresa esta unidad profunda de la siguiente manera: «Puesto que el testimonio de la fe como la garantía de la salvación tienen por garantes a las tres Personas, la mención de la Iglesia se encuentra añadida necesariamente a ella. Porque allí donde están los Tres, Padre, Hijo y Espíritu Santo, allí también se encuentra la Iglesia, que es el cuerpo de los Tres»[2]. Tampoco debe extrañarnos que el concilio del 381 añada al símbolo de Nicea, después de «y en el Espíritu Santo», las palabras «Señor y dador de vida, que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria, y que habló por los profetas» y el artículo sobre la Iglesia «una, santa, católica y apostólica». San Agustín, que no conoció el texto atribuido al concilio del 381, une siempre la santa Iglesia con el Espíritu Santo del que ella es el templo[3]. Ese mismo era el sentido de la confesión de fe apostólica y bautismal con su estructura trinitaria. Si la creación es atribuida al Padre, la redención es la obra del Verbo hecho carne, la santificación es el fruto del Espíritu Santo[4]: es el tercer artículo, que engloba la Iglesia, el bautismo, la remisión de los pecados, la comunión de los santos (los *sancta* y los *sancti-sanctae)*, la resurrección, la vida del mundo futuro...

1. Es el título del librito de P. Nautin, que tiene por subtítulo *Étude sur l'histoire et la théologie du Symbole* («Unam Sanctam» 17), París 1947.
2. *De baptismo* 6 (CSEL 20, p. 206), trad. fr. de F. Refoulé, SChr 35 (1952), p. 75.
3. *De fide et symbolo*, en 393, c. X (PL 40, 193); *De symbolo ad catechumenos* 6, 14 (col. 635); *Enchiridion*, c. LVI (col. 258-59, en 421).
4. J.A. Jungmann, *Die Gnadenlehre im apostolische Glaubensbekenntnis*, en *Gewordene Liturgie*, Innsbruck-Leipzig 1941, p. 173-189.

Sin embargo, en Occidente se omitió generalmente la preposición *eis, in,* ante *ecclesiam,* y se dio a este hecho una significación teológica: puede creerse *en* Dios, considerarle como fin de su vida, pero no puede creerse igualmente *en* la Iglesia [5]. Así, cuando los grandes escolásticos encontraban, en el símbolo niceno-constantinopolitano, la fórmula «*Credo in Spiritum Sanctum... et in unam... Ecclesiam*», la comentaban dándole el siguiente sentido: Creo en el Espíritu Santo, no sólo en él mismo, sino como aquel que unifica, santifica a la Iglesia, la hace católica y apostólica. Así Alejandro de Hales [6], Alberto Magno [7], Pedro de Tarantasia [8], Tomás de Aquino [9], Ricardo de Mediavilla... [10] Citaremos un pasaje bellísimo de Alberto:

> Decimos «la santa Iglesia». Pero todo artículo de fe se funda en la verdad divina y eterna, no sobre la verdad creada, porque toda criatura es vana y carece de verdad firme. Por esto, ese artículo tiene que ser relacionado con la obra propia del Espíritu Santo, es decir, con «Creo en el Espíritu Santo», no sólo en sí mismo, como lo enuncia el artículo anterior, sino que creo en él igualmente en cuanto a su obra propia, la de santificar a la Iglesia. Comunica esta santidad en los sacramentos, virtudes y dones que distribuye para consumar la santidad; y en los milagros y gracias de tipo carismático *(et donis gratis datis),* tales como la sabiduría, la ciencia, la fe, el discernimiento de los espíritus, las curaciones, la profecía y todo lo que el Espíritu da para manifestar la santidad de la Iglesia [11].

Indudablemente, la Iglesia es objeto de fe. La creemos una, santa, católica y apostólica, pero relacionamos estos atributos con su causa propiamente divina y el orden de la gracia. El llamado *Catecismo del concilio de Trento,* un texto que honra a sus redactores, une estos dos aspectos de la creencia y de la fe:

> Es necesario creer que la Iglesia es una, santa y católica. Por lo que se refiere a las tres Personas de la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, creemos en ellas de tal manera que colocamos nuestra fe en ellas. Pero ahora, cambiando nuestra forma de hablar, profesamos creer la santa Iglesia y no *en* la santa Iglesia.

---

5. Esta historia fue expuesta de nuevo por J.P.L. Oulton, *The Apostles'Creed and Belief concerning the Church,* «Journal of Theol. St.» 39 (1938) 239-243; S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia,* I, Roma ²1946, p. 97s; H. de Lubac, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres,* París 1969, c. IV a VI (trad. cast.: *La fe cristiana,* Fax, Madrid 1970).

6. *Summa,* lib. III, pars III, inq. 2, tract. 2, q. 2, tit I, n.º XVI: ed. Quaracchi IV, 1948, p. 1131.

7. *In III Sent.,* d. 25, q. 2, a. 2 c.

8. Id.

9. *In III Sent.,* d. 25, q. 1, a. 2 ad 5, atribuyendo la precisión a san León y a san Anselmo; ST, II-II, q. 1, a. 9 ad 5 con cita de san León, en realidad Rufino, *In Symbolo Apost.,* 36 (PL 21,373). Véase también *Compendium Theologiae* I, c. 147.

10. *In III Sent.,* d. 25, a. 1, q. 2.

11. *De sacrificio Missae,* II, c. 9, art. 9 (ed. Borgnet, XXVIII, p. 65); comp. *In III Sent.,* d. 21 b, a. 6s; J. de Ghellink, *L'explication du Credo par S. Albert,* en «Studia Albertina» (Beitr. Suppl. Bd. 4), Münster 1952, p. 148s.

Creer en el Es. es creer en sus acciones

Mediante esta manera de hablar, distinguimos a Dios — autor de todas las cosas — de todas sus criaturas y de todos los bienes inestimables que ha dado a la Iglesia; al recibirlos, los relacionamos con su divina bondad [12].

De la Iglesia *vemos* todo lo que está hecho con la materia de este mundo. Los incrédulos, los políticos, los sociólogos lo ven también. Pero nosotros *creemos* que Dios actúa en ella de acuerdo con su plan de gracia. De esta manera, como ya lo había sido Jesús [13], la Iglesia es, al mismo tiempo, realidad terrestre, insertada en la historicidad, y obra de Dios, «misterio» conocido únicamente por la fe. Pero Dios actúa también en lo que es terreno e histórico, de manera que la trascendencia se pone de manifiesto en lo visible y se ofrece a la percepción del hombre racional. La Iglesia es signo y, al mismo tiempo, medio de la intervención de Dios en nuestro mundo y en nuestra historia. La apologética ha utilizado todo esto y tenemos que apreciar su obra en su justo valor, ni más ni menos. La apologética explotó las cuatro propiedades que enuncia el símbolo y las presentó como «notas» aptas para hacer conocer y discernir la verdadera Iglesia. Este esfuerzo fue llevado a cabo con fortuna diversa [14]. Nosotros nos situaremos en el plano de la fe, no en el de la apologética. No existe oposición, y mucho menos ruptura, entre los dos planos. Creer en el Espíritu Santo que hace una, santa, católica y apostólica a la Iglesia es creer en la realización de la promesa de Dios *en la Iglesia,* en esta realidad concreta y compleja «hecha de un doble elemento, divino y humano», del que habla el concilio Vaticano II, quien añade:

> Como la naturaleza asumida sirve al Verbo como órgano de salvación a él indisolublemente unido, de forma semejante la unión social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo, que la vivifica, para el incremento del cuerpo (cf. Ef 4,16).
>
> Ésta es la única Iglesia de Cristo, que en el símbolo confesamos, santa, católica apostólica, la que nuestro Salvador entregó después de su resurrección a Pedro para que la apacentara (Jn 21,17) [15]...

Se trata de la Iglesia histórica y visible, de la que Jesús es el «fundador» (y, siempre vivo y activo, es el fundamento permanente de

12. Prima Pars, art. 9, n.º 22; texto latino y trad. cast. en *Catecismo Romano,* B.A.C., Madrid 1956, p. 245s.

13. De ahí, en san Juan, el tema «vio y creyó». Cf. O. Cullmann, *Eiden kai episteusen,* en *Aux sources de la Tradition chrétienne* (Mélanges Maurice Goguel), Neuchâtel-París 1950, p. 52-61. Para san Juan, creer es una manera de ver, es percibir la significación y la realidad profunda de aquello mismo que se ve corporalmente. Esta lectura profunda se realiza merced al Espíritu Santo (p. 58).

14. G. Thils, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme,* Gembloux 1937; nuestro *L'Église, une, sainte, catholique et apostolique* («Mysterium salutis» 15), París 1970.

15. Const. dogm. *Lumen Gentium,* n.º 8.

ella). El Espíritu le da vida y la hace crecer en cuanto cuerpo *de Cristo.* La Iglesia, en su vida y en su fuente, es el fruto de dos «misiones divinas», en el sentido preciso y altamente profundo en que Tomás de Aquino habla de ello y que vamos a recordar.

La Iglesia ha nacido y vive de dos «misiones». El Espíritu es cofundador de la Iglesia

«Cuando vino la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley... a fin de que recibiéramos la adopción filial» (Gál 4,4-5). Todos los evangelios hablan del tema de la misión del Hijo por Dios, pero el evangelio de Juan insiste más en este hecho y lo coloca en boca de Jesús [16]. En estos enunciados y en los que se refieren a la obra del Espíritu, se emplean los verbos *pempein* y *apostellein* con significación indistinta [17].

«Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo» (Gál 4,6). En el evangelio de Juan, Jesús presenta este envío como algo que debe realizar el Padre en su nombre (14,26) o que realiza él mismo (15,26; 16,7; Lc 24,49). Veremos en su momento oportuno que el Espíritu es el *del Hijo,* pero podemos señalar ya que el Espíritu había descendido sobre Jesús en el momento de su bautismo —sin que se emplee en esta ocasión el verbo «enviar»— y que la voz del cielo había declarado: «Tú eres mi hijo amado» (Mc 1,11; Mt 3,17: «Éste es mi Hijo amado»). La misión del Espíritu fue manifestada en pentecostés (Hechos) y coexiste con la vida de la Iglesia y de los cristianos (Pablo).

Los teólogos clásicos interpretaron estos datos en un capítulo de gran profundidad, que podemos titular: «De las misiones divinas». Tomás de Aquino hizo de él el vínculo entre su teología de Dios en sí mismo y la teología de la acción de Dios que sitúa fuera de sí un mundo y lleva hacia sí a los hombres hechos a su imagen [18]. Queremos tener presentes dos puntos de su elaboración: la noción de misión y el lazo con las procesiones trinitarias.

«Misión» implica una referencia a la persona que envía —el Pa-

---

16. Cf. Mt 10,40; Mc 9,37; 12,6; Lc 9,48; 10,16; Jn 3,17.34; 5,37; 6,57; 7,28; 8,42; 10,36; 17,18; 20,21.

17. K.H. Rengstorf, en el ThWbNT, de Kittel, t. I, p. 397s. A lo sumo, dice (p. 397 y 403), *pempein* significa simplemente el envío como tal, el hecho de enviar, *apostellein* un envío preciso, que connota una misión, un mandato y califica al que es enviado.

18. ST, I, q. 43; *I Sent.,* d. 14-16. H.Dondaine, *La Trinité,* t. II, París 1946, p. 423-454 (bibliografía). Esta teología estaba vigente ya desde san Agustín (J.L. Maier, *Les missions divines selon s. Augustin:* col. «Paradosis», XVI, Friburgo 1960) e incluso en Orígenes (G. Aeby, *Les missions divines. De S. Justin à Origène,* col. «Paradosis» XII, Friburgo 1958).

dre, Principio sin principio, envía, pero no puede ser enviado — y una referencia también a aquellos a los que es enviado: tanto si se comienza a estar junto a ellos, con ellos (cuando antes no se estaba), como si se comienza a estar de una forma nueva, cuando anteriormente se estaba con ellos. Así, el Verbo se encontraba ya en el mundo desde el comienzo de éste (Jn 1,10), pero viene a él (1,11.14) y también el Espíritu Santo, que estaba en el mundo (cf. Gén 1,2), viene.

Que el Verbo y el Espíritu *vengan* no significa que se desplacen; significa que hacen existir una criatura en una relación nueva con ellos. Significa que la procesión que les coloca en la eternidad de la Uni-Trinidad se termina libre y eficazmente en un efecto creado. La individualidad humana suscitada en el seno de María por el Espíritu es, en el mismo instante, asumida por el Verbo-Hijo y comienza a existir por la persona de este Hijo[19]. Se trata de una misión visible porque el Verbo-Hijo, expresión del ser de Dios Padre (Heb 1,3), es verdaderamente una aparición humana de Dios. No se trata de una simple teofanía, sino de la realidad personal y sustancial del Verbo hecho carne. «Salí del Padre y he venido al mundo» (Jn 16,28). Existen misiones invisibles del Verbo en los efectos de gracia por los que Dios se da a conocer y se expresa. Igualmente, misiones invisibles del Espíritu Santo en los efectos de gracia por los que Dios se da para hacerse amar y hacernos amar todo lo que procede de su amor: «el amor *de Dios* ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5,5). Y la Iglesia, como organismo de conocimiento y de amor, depende totalmente de estas misiones. Ella es la fecundidad, fuera de Dios, de las procesiones trinitarias. *Vemos* a la Iglesia en las manifestaciones de su ministerio ordenado, de su culto, de sus asambleas, empresas y obras. *Creemos* que la vida profunda de este gran cuerpo, a la vez disperso y uno, es el término y fruto, en la criatura, de la vida misma *de Dios,* Padre, Hijo y Espíritu Santo. La expresión de san Cipriano, que recogerá el Concilio, sobre la Iglesia «una muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»[20], expresa la realidad secreta que afirmamos en la fe. De los pueblos, de la infinita diversidad de la humanidad, Dios tres veces santo reúne y junta un pueblo que es su pueblo. Extendemos esta misma convic-

19. La expresión «descendió del cielo» expresa únicamente el hecho de que la humanidad (¡plenamente humana!) que hace existir la Persona del Verbo permanece *en* este mundo y *de* este mundo. Algo análogo (solamente análogo) puede decirse de la eucaristía.

20. S. Cipriano, *De orat. domin.*, 23 (PL 4, 553; CSEL, 3, p. 285). *Lumen Gentium*, n.° 4, final, hace también referencias a san Agustín y a san Juan Damasceno. Esta *teo*-logía ha sido desarrollada notablemente por Ch. Journet *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative.* II. *Sa structure interne et son unité catholique*, París 1951.

ción a lo que se busca y existe de unidad auténtica, de apostolicidad, de catolicidad, de santidad en el movimiento ecuménico: en lo que es de Dios, también él pende de la Santísima Trinidad y es fruto o término, fuera de Dios, de las procesiones del Verbo y del Espíritu Santo.

¿Misiones visibles del Espíritu? Se dan venidas del Espíritu acompañadas de signos visibles que las (y le) manifiestan: viento, paloma, lenguas de fuego, milagros, hablar en lenguas, fenómenos sensibles de la vida llamada mística... El Espíritu Santo no está unido a estas realidades en existencia y sustancialmente. Son únicamente signos o manifestaciones de su venida, de su acción y, por consiguiente, de su procesión eterna. Tales signos pueden resultar ocasionalmente ambiguos: se tomó a broma la manifestación pentecostal (Act 2,13) y los fenómenos místicos encuentran exteriormente semejanzas en el orden puramente «psíquico», «carnal».

San Ireneo expresó poéticamente, en la imagen de las dos manos de Dios, la idea de que la Iglesia viene de dos misiones, la del Verbo y la del Soplo. La aplica, de manera especial, a la formación del hombre a imagen de Dios (¿cómo no evocar aquí la escultura del pórtico sur de Chartres?). Esa formación del hombre representa tan sólo el comienzo de una economía que realiza el Padre «según su beneplácito» por su Verbo-Hijo y por su Espíritu-Sabiduría [21].

> Dios será glorificado en la obra modelada por él cuando la haya hecho conforme y semejante a su Hijo. Ya que por las manos del Padre, es decir por el Hijo y el Espíritu, el hombre se hace a la imagen y semejanza de Dios [22].
>
> Durante todo este tiempo, el hombre modelado al comienzo por las manos de Dios, quiero decir por el Hijo y por el Espíritu [23] ...

El mismo gran y querido san Ireneo gusta de presentar a los apóstoles instituyendo y fundando la Iglesia al comunicar a los creyentes el Espíritu que ellos habían recibido del Señor: «Instituyeron y fundaron la Iglesia distribuyendo a los creyentes este Espíritu Santo que ellos habían recibido del Señor» [24]. A finales del siglo IV Dídimo de Alejandría escribe que todo progreso en la verdad es debido a «este divino y magnífico Espíritu, autor, guía y promotor de la Iglesia» [25].

Esto no quiere decir sino que el Espíritu no viene tan sólo a animar una institución totalmente determinada en sus estructuras, sino

---

21. J. Mambrino, *Les deux mains du Père dans l'oeuvre de S. Irénée*, «Nouv. Rev. théol.», 79 (1957) 355-370. Sobre Espíritu Santo = Sabiduría, cf. *Adv. Haer.*, IV, 20, 1 y 3 (SChr 100, p. 627 y 633); *Démonst. de la Prédic. apost.*, 5 y 10 (SChr 62, p. 36 y n. 8, p. 46).
22. *Adv. Haer.*, V, 6, 1 (SChr 153, p. 73).
23. *Adv. Haer.*, V, 28, 4 (p. 361).
24. *Démonst.*, 41 (SChr 62, p. 96 y la nota 4).
25. *Enarr. in Ep. 2 S. Petri*, 3, 5 (PG 39, 1774).

que es verdaderamente «cofundador». Lo ponen de manifiesto muchos hechos, muchas declaraciones formales.

Si se trata de los sacramentos, Cristo dio una significación de gracia a determinadas acciones, pero la determinación de los ritos sacramentales ha sido precisada a lo largo de la historia. Los doctores franciscanos del siglo XIII, Alejandro de Hales y san Buenaventura, atribuyen al Espíritu Santo, a su *inspiración* activa en los concilios y en la Iglesia, la definitiva institución de los sacramentos de la confirmación, del orden, del matrimonio, de la unción de los enfermos [26]. La cuestión preocupó a los apologistas y teólogos llamados a responder a las acusaciones de Lutero, quien no encontraba una base escriturística sino para el bautismo, la eucaristía y la penitencia. Pensaron ellos que Cristo determinó la comunicación de las gracias sacramentales, pero que la forma de los signos sacramentales fue precisada, eventualmente modificada, por la Iglesia bajo la guía o inspiración del Espíritu [27].

¿No podríamos decir otro tanto de las formas del ministerio salidas de los apóstoles? Si Jesús instituyó indiscutiblemente los Doce —y con la cooperación del Espíritu Santo: Act 1,2—, la sucesión en su ministerio ¿no comenzó por la instigación del Espíritu, al menos por lo que se refiere a la forma histórica del monoepiscopado? [28] No puede atribuirse a Jesucristo la determinación de los grados del ministerio sacramental. Ni Trento ni el Vaticano II lo hacen. La intervención del Espíritu es manifiesta si se trata de la designación concreta y de la institución u ordenación de los ministros. El Nuevo Testamento da testimonio de ello de una forma menos clara que sugestiva [29]. Los testimonios de la historia son, por el contrario, cla-

26. Cf. J. Bitremieux, *L'institution des sacraments d'après Alexandre de Halès*, «Ephem. Theol. Lovan», 1932, p. 234-251; Fr. Scholz, *Die Lehre von der Einsetzung der Sakrammente nach Alexander von Hales*, Breslau 1940. J. Bitremieux, *L'institution des sacrements d'après S. Bonaventure*, en «Études Franciscaines», 1923, p. 129-152, 337-355; H. Baril, *La doctrine de S. Bonaventure sur l'institution des sacrements*, Montreal 1954; V. Fagiolo, *L'istituzione del sacramento del matrimonio nella dottrina di S. Bonaventura*, «Antonianum», 33 (1958) 241-262.

27. A. Poyer, *Nouveaux propos sur le «salva illorum substantia»*, «Divus Thomas» (Piac.), 57 (1954) 3-24, cita, en p. 5-6, a S. John Fisher, Clichtove, Pustinger, Contarini, Gropper, Jean Eck, Albert Pigghe y otros y, después, en Trento, Salmerón y otros.

28. En el concilio de Constantinopla, 869-870, el patriarca de Jerusalén, Elías, y el de Alejandría, Nilo, atribuían al Espíritu Santo la institución de los patriarcas: Mansi 16, 35 A y 317 E; PG 132, 1097 C. E. Ruckstuhl (*Einmaligkeit und Nachfolge der Apostel*, «Erbe und Auftrag», 47 [1971] 240-253, escribe, en p. 247: «Se deberá reconocer que la función episcopal monárquica enlaza con la función apostólica neotestamentaria, de la cual es, miradas las cosas objetivamente, continuación, aunque con notable retraso temporal. ¿Podemos tal vez denominar la función episcopal una creación pneumática en analogía con la función apostólica?»)

29. Cf. Act 13,1-3; 20,28; 1Tim 1,18; 4,14; 2Tim 1,6s.

ros: el Espíritu inspira la elección y crea en el elegido las capacidades que exige su función. Las ordenaciones son imploraciones y comunicaciones del Espíritu Santo, una «unción» por él. ¿No es acaso significativo que la liturgia hable del Espíritu Santo de manera especial a propósito de los tres sacramentos con «carácter» que estructuran el pueblo de Dios (bautismo, confirmación, orden)? [30]

La disyunción que se ha trazado a veces entre funciones instituidas y brotes de tipo «carismático» responde a determinados hechos históricos. En la naturaleza de las cosas se encierra una determinada tensión entre ambos. Encontramos ejemplos en casi todas las épocas. Sistematizar, hacer de esto una oposición de principio, sería entregarse a una operación altamente discutible. Una tal posición estaría sustentada por una inspiración secretamente confesional y polémica. En el mismo momento en que los católicos insistían pesadamente en lo sustancial contra lo funcional, sobre lo institucional y lo jurídico contra el actualismo y la libertad de la gracia, los protestantes excluían del Nuevo Testamento auténtico todo rasgo de «precatolicismo» y oponían carisma libre a ministerio instituido [31]. Sin embargo, todo esto carece de base bíblica, histórica y dogmática. Todos aquellos (aquellas) que tienen dones del Espíritu no son instituidos, pero se instituyen fieles que tienen tales dones: cf. Act 6,3; 16,2 a los que tendríamos que relacionar con los textos citados en la n. 29; 1Cor 16,15-16 relacionado con 1Tes 5,12-13. Clemente de Alejandría dice del apóstol san Juan: «Después de la muerte del tirano, Juan abandonó Patmos y retornó a Éfeso; si se lo pedían, visitaba las poblaciones cercanas, ya fuera para establecer obispos o para constituir y formar totalmente iglesias, ya fuera para escoger como «clérigos» a aquellos que el Espíritu había designado» [32]. La época apostólica y la de los mártires conocieron una presidencia de la eucaristía a cargo de carismáticos, profetas o doctores (Act 13,1-2; *Didakhe* 9 y 10; 14,1; 15,2) o de fieles que habían confesado la fe en los tormentos [33].

---

30. Cf. F. Vandenbroucke, *Esprit Saint et structure ecclésiale selon la liturgie*, en *Les Questions liturg. et paroiss.*, 1958, p. 115-131; M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940 y en diversos artículos.

31. Así A. Harnack, después del descubrimiento de la *Didakhe (Die Lehre der zwölf Apostel*, Leipzig 1884). R. Sohm, en desacuerdo con Harnack sobre el lugar del derecho en la Iglesia *(Kirchenrecht.* I, Leipzig 1892); recientemente H. von Campenhausen *(Kirchliches Amt und geistliche Volkmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubinga 1953). Excelente puntualización histórica de esta construcción en U. Brockhaus, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*, Wuppertal 1972 (cf. H. Legrand, «Rev. Sc. phil. théol.», 59 [1975] 669-671).

32. *Quis dives salvetur* (h. 208-210): PG 9, 648; Stählin 3, p. 188.

33. C. Vogel, *Le ministère charismatique de l'Eucharistie: approche rituelle*, en *Ministère et célébration de l'Eucharistie* («Studia Anselmiana» 61), Roma 1973,

Se continuó ordenando a aquellos en los que se encontraban las cualidades de hombres de Dios[34]. Incluso la escolástica caracterizó el episcopado como «estado de perfección», entregado a la donación absoluta de sí mismo a Dios y a los hombres.

Teológicamente, el aceptar la falsa contraposición, la ruinosa disyunción, entre carisma e institución, sería hacer estallar la unidad de la Iglesia, cuerpo de Cristo: unos pretenderían manipularlo todo y reglamentar en el nombre del poder, sin espiritualidad; los otros, de manera anárquica, en nombre del Espíritu. Tendríamos así una teología falseada de la ordenación, vista como pura trasmisión de «poder». Además, se carecería de la necesaria dimensión pneumatológica de la eclesiología, la que nosotros pretendemos, al menos, sugerir y fundamentar aquí.

La oposición entre carismas e institución está hoy prácticamente abandonada. Se reconoce que existen dos tipos de operaciones diferentes por su manera de proponerse, por su estilo, aunque apuntan a la misma meta, la construcción de la obra de Cristo. Por consiguiente, ambas son complementarias[35]. Después de haber visto dominar una tendencia a subordinar estrechamente, incluso a reducir, los carismas a la autoridad instituida[36], se ha constatado en algunos una tendencia contraria: el organismo eclesial sería de estructura carismática, lo institucional tendría una función secundaria de suplencia[37]. Es preciso reconocer a cada tipo de don y de operación su lugar en la edificación de la Iglesia.

Recientemente habíamos propuesto una visión de las cosas que pide una revisión. Nos guiaba la intención de dar su verdad y su lugar a una misión del Espíritu Santo que no quedara rebajada a un simple vicariato de Cristo. Pero nos hemos movido excesivamente

---

p. 181-209; ya O. Casel, *Prophetie und Eucharistie*, «Jahrb. f. Liturgiewis.» 9 (1929) 1-19. Recientemente, H. Legrand, *La présidence de l'Eucharistie selon la tradition ancienne*, «Spiritus», 69 (1977) 409-431.

34. Véase el tratado del sacerdocio de san Juan Crisóstomo; G. Hocquard, *L'idéal du pasteur d'âmes selon S. Grégoire le Grand*, en *La tradition sacerdotale*, Le Puy 1959, p. 143-167; nuestro primer tomo, p. 98. Etc.

35. Citemos, por ejemplo, W. Bertrams, *De constitutione Ecclesiae simul charismatica et institutionali*, en *Questiones fundamentales Juris canonici*, Roma 1969, p. 260-299; C. García Extremeño, *Iglesia, Jerarquía y Carisma*, «La Ciencia Tomista», 89 (1959) 3-64; Ed. O'Connor, *Charisme et institution*, «Nouv. Rev. Théol.», 96 (1974) 3-19; E. Iserloh, *Charisma und Institution im Leben der Kirche dargestellt an Franz von Assisi und der Armutsbewegung seiner Zeit*, Wiesbaden 1977.

36. Habíamos encontrado esto no sólo en las *De Ecclesia*, apologéticas, sino también en J. Brosch, *Charismen und Aemter in der Urkirche*, Bonn 1951; F. Malmberg, op. y loc. cit. (en n. 39).

37. G. Hasenhüttl, *Charisma Ordnungsprinzip der Kirche*, Friburgo de Brisgovia 1970; H. Küng, *La Iglesia*, Herder, Barcelona [3]1970, p. 216ss (que distingue entre carismas temporales y carismas permanentes dentro de una estructura fundamentalmente carismática de la Iglesia).

en un contexto de dualismo que distingue entre institución que viene de Cristo e intervenciones libres del Espíritu. Había el apostolado y los medios de gracia cuyos principios había puesto Jesús y que están acompañados por la acción del Espíritu, y existía, al mismo tiempo, una especie de espacio libre en el que actuaba éste último [38]. Fuimos criticados tanto por exegetas protestantes como por teólogos católicos, cada uno de ellos partiendo de su punto de vista [39].

Continuo pensando que lo que llamé, tal vez torpemente, un sector o espacio libre es algo sumamente real. La encíclica *Mystici Corporis*, de Pío XII, lo admite. Después de hablar de la institución de los poderes del cuerpo episcopal que sucede al de los apóstoles, la encíclica añade: «Pero nuestro divino Salvador gobierna y dirige igualmente la Iglesia que él fundó, de manera directa, ya sea mediante iluminaciones que da a los pastores, o suscitando santos y santas para la edificación de todos...» [40] Evidentemente, se trata de simples ejemplos. Esta dirección «invisible y extraordinaria» conoce formas y manifestaciones ilimitadamente variadas. Mi error consistió en que, siguiendo más los *Hechos* que a san Pablo y queriendo, además, conceder toda su parte al *Espíritu Santo*, no marqué suficientemente la unidad de su acción con la de *Cristo glorificado*, «porque el Señor es el espíritu y allí donde está el espíritu del Señor, hay libertad» (2Cor 3,17). Según san Pablo, si el Señor glorificado y el Espíritu son distintos en Dios, se encuentran fundamentalmente tan unidos que los experimentamos conjuntamente y podemos tomar al uno por el otro: «Cristo en nosotros», «el Espíritu en nuestros corazones», «(nosotros) en Cristo», «en el Espíritu», son intercambiables. El Señor es, en adelante, «espíritu vivificante» (1Cor 15,45). Según san Juan, Jesús retorna a nosotros en y por su Espíritu y no nos deja huérfanos (cf. Jn 14,3.18). Esta acción del Señor con y por su Espíritu [41] no puede quedar reducida a una simple actualización de las estructuras de la alianza establecidas por el Cristo terrestre, antes de que desapareciera su presencia sensible. Ella es fuente de novedad en la historia. Pero se trata siempre de hacer la obra *de Cristo*, de

38. *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'oeuvre du Christ*, en *Esquisses du mystère de l'Église*, París ²1953, p. 129-179. Compárese con W. Kasper cuando habla de una acción del Espíritu en la Iglesia primeramente como «Espíritu de Cristo», después «obrando en la libertad que le es propia» *(Dogme et Evangile*, Casterman, 1967, p. 88-90; trad. cast.: *Dogma y palabra de Dios*, Mensajero, Bilbao 1968).

39. Exegetas: P. Bonnard, *L'Esprit et l'Église selon le NT.*, «Rev. Hist. Philos. Rel.», 37 (1957) 81-90; M.A. Chevallier, *Esprit de Dieu et paroles d'homme*, Neuchâtel - París 1966, p. 212, n. 3. Teólogos: F. Malmberg, *Ein Leib — ein Geist. Vom Mysterium der Kirche*, Friburgo de Br., 1960, p. 192s.

40. AAS 35 (1943) 209-210 = n.º 38 en la edición de Tromp.

41. *Quidquid fit per Spiritum Santum etiam fit per Christum:* Tomás de Aquino, *Com. in Ephe.*, c. 2, lect. 5; *Salus generis humani quae perficitur per Filium incarnatum et per donum Spiritus Sancti:* ST, I, q. 32, a. 1 ad 3.

fomentar y edificar el cuerpo *de Cristo.* En consecuencia, las intervenciones en cuestión deberán estar en conformidad con el Evangelio y con el *kerygma* apostólico (P. Bonnard). Hemos visto ya, y tendremos ocasión de verlo de nuevo, que la salud de la pneumatología consiste en la referencia a la obra de Cristo y a la palabra de Dios.

II

EL ESPÍRITU SANTO HACE UNA A LA IGLESIA ES PRINCIPIO DE COMUNIÓN

El Espíritu es dado a la Iglesia. Fue prometido a los apóstoles, pero con miras al nuevo pueblo del que ellos eran las primicias[1]. Fue dado en primer lugar a los apóstoles (Jn 20,22) e inmediatamente después a la totalidad de la primera comunidad en el día de pentecostés[2]. Aparecen aquí dos términos significativos: *epi to auto,* reunidos juntos, en el mismo lugar[3]; *homothumadon,* unánimes, unánimemente[4]. De ahí la observación de Möhler, tan expresiva de su inspiración profunda:

> Cuando recibieron la fuerza y la luz de lo alto, los jefes y los miembros de la Iglesia naciente no se habían dispersado por diferentes lugares, sino que se encontraban reunidos en un mismo lugar y tenían un mismo corazón, constituían una asamblea de hermanos (...) Cada discípulo fue llenado de los dones de lo alto porque formaba una unidad moral con los restantes discípulos[5].

---

1. Jn 14,26; 15,26; 16,12-13. Los padres sostuvieron bastante frecuentemente la aplicación de estas promesas *a los apóstoles: Dict. Théol. cath.,* I, col. 2124-25. La generalidad de los exegetas admiten que apuntan, más allá de los apóstoles, a la Iglesia de todos los tiempos (ref. en E. Dahnis, «Gregorianum» 34 (1953) 207.

2. J. Capmany, *La comunicación del Espíritu Santo a la Iglesia-Cuerpo místico, como principio de su unidad, según S. Cirilo de Alejandría,* «Rev. Española de Teol.», 17 (1957) 173-204.

3. Act 1,15; 2,1; después 2,47. Función de este término en el ideal de unidad de la iglesia antigua: P.S. Zanetti, *Enôsis — epi to auto.* I. *Un «dossier» preliminare per lo studio dell'unità cristiana all'inizio del 2.° secolo,* Bolonia 1969 (sobre *epi to auto,* p. 154s).

4. Act 1,14; 2,1; 2,46; posteriormente 4,24; 5,12; 15,25; Rom 15,6.

5. J.A. Möhler, *La Symbolique,* § 37. Comp. *L'Unité,* § 63: la divinidad de Cristo confesada «en el concilio de Nicea, donde, por primera vez, todos los cristianos estaban reunidos visiblemente en la persona de los representantes de su amor» («Unam Sanctam» 2, París 1937, p. 205). Idea análoga en san Pedro Crisólogo († h. 450): «Deo non singularitas, sed accepta est unitas, Spiritus Sanctus apostolis in unum congregatis ubertate tota sui fontis illabitur.» *(Sermo* 132, PL 52, 653; comp. *Sermo* 139, col. 574).

El Espíritu, principio de unidad, supone una primera unidad —suscitada por él secretamente—, la unidad del asentimiento a estar juntos y del camino hecho en este sentido. San Agustín habla frecuentemente de esto y emplea los nombres de *fraterna caritas, caritas unitatis, pacifica mens,* amor de la paz, de la concordia mutua, de la unidad; lo opuesto al espíritu particularista, sectario, cismático[6]. Así, puede decir, por una parte, que es preciso estar en el cuerpo de Cristo para tener el Espíritu de Cristo[7] y, por otra parte, que se tiene el Espíritu de Cristo, que se vive verdaderamente de él, cuando se está en el cuerpo de Cristo[8]. Y esto es lo decisivo. Porque si se recibe el Espíritu cuando se está *juntos,* no es que haya un solo Espíritu porque hay un solo cuerpo, sino que hay un solo cuerpo porque hay un solo Espíritu de Cristo. Hay un solo cuerpo que es el Cuerpo de Cristo. El Espíritu *actúa* para hacer entrar en el cuerpo, pero es *dado* al cuerpo y en éste se recibe el don. «Todos fuimos bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo» (1Cor 12,13; Ef 4,4). «El Espíritu ha sido dado a la comunidad en la que es recibido el individuo por el bautismo»[9]. Los padres no se cansan de afirmarlo, de explicarlo, de cantarlo[10].

El Espíritu Santo es dado a la comunidad y es dado a las personas. H.B. Swete ha señalado, en los capítulos 14 y 16 de san Juan, la constancia con que Cristo dice «*os* dará», «*os* hará acceder a la verdad..., él *os* comunicará lo que vendrá...» Este «os» repetido expresa tanto la comunidad como los individuos. La Iglesia no es un gran sistema en el que, como decía Arthur Koestler de otro sistema, el individuo sería la suma de un millón dividido por un millón. La Iglesia es una comunión, una fraternidad de personas. Por consiguiente, en ella se unirán un principio personal y un principio de unidad. La armonización de ambos es obra del Espíritu Santo.

Las personas son la gran riqueza. Cada una es un principio autónomo, original, de sensibilidad, de experiencia, de relaciones, de ini-

6. Véase nuestro *Pax chez S. Augustin,* en *Oeuvres de S. Augustin. Traités antidonatistes,* I. DDB, 1963, p. 711s; S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia,* I. Roma ²1946, p. 135s.

7. *Epist.,* 185, 9, 42 y 11, 50 (PL 33, 811 y 815): *In Ioan.,* tr. XXVI, 6, 13 (35, 1612-13). Comp. con Orígenes: «Sólo puede encontrarse al Hijo de Dios en la comunidad de los fieles, ya que él vive solamente en medio de los que están unidos» *(Com. in Mat.,* t. XIV, n. 1: PG 13, 1188).

8. *In Ioan.,* tr. XXVII, 6, 6 (PL 35, 1618), etc.

9. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments,* Tübinga ⁴1961, p. 162-63. Tema desarrollado por L.S. Thornton, *The common life in the Body of Christ,* Westminster 1943, p. 137-142.

10. J.A. Möhler, *L'unité dans l'Église d'après les Pères des trois premiers siècles,* tr. fran., París 1937; P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la sainte Église...,* París 1947; H.J. Jaschke, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon...,* Munster 1976, § 23, p. 265-277.

ciativas, ¡Qué variedad tan inmensa! ¡Qué número tan enorme de posibilidades! Existen, incluso, signos materiales de esa diversidad. Pensemos en las huellas digitales, por ejemplo. Si en el amplio mundo no existen dos árboles idénticos, ¿qué decir de las personas a lo largo de los espacios y de los siglos? Y ¿qué decir del número de lenguas existentes en el mundo? Se calculan unas 5000. Y en cada una, las posibilidades de expresión son casi infinitas. Tenemos ahí una señal de las aptitudes de la inteligencia y, por tanto, de las dimensiones que pueden alcanzar las empresas del hombre.

El catolicismo, al sobrevalorar la función de la autoridad y como consecuencia de una tendencia jurídica a relacionar el orden con la norma impuesta y la unidad con la uniformidad, ha desconfiado, al menos en la época moderna, de las expresiones del principio personal. Ha desarrollado un sistema de vigilancia que ha tenido su eficacia en el mantenimiento de una línea y un cuadro de ortodoxia; pero al precio de una marginación y, a menudo, de una reducción al silencio y a la inacción de personas que tenían algo que decir. En ocasiones lo han dicho a pesar de todo, pero en condiciones ingratas e incluso irregulares.

Pero las personas quieren ser *los sujetos* de sus acciones. Esta exigencia se hace sentir más fuertemente cuando se abandona una situación de práctica religiosa sociológicamente sólida para entrar en otra situación de fe voluntaria personalmente asumida. En la actualidad, esta situación es particularmente difícil. Constatamos una devaluación de las categorías y estructuras teológico-filosóficas en las que el cristianismo se ha propuesto y expresado desde la edad media, incluyendo los documentos del «magisterio» desde Pío IX hasta Pío XII. Naturalmente, este punto requeriría una consideración más pormenorizada. Con todo, muchos cristianos y bastantes teólogos tratan de reconstruir y reexpresar su fe en las categorías de un medio cultural y de una racionalidad bastante alejados de la tradición católica, pero ampliamente aceptada por la época en que vivimos. ¿Cómo no hablar, pues, de un estallido o desplazamiento de la teología? Se habla, incluso, de «protestantización» del catolicismo y de la instauración de un régimen de libre examen... Es claro que, en el espíritu del mundo, el demonio, aquel que se opone al reino de Dios, trata de «sacar tajada» y, en ocasiones, está a punto de lograrlo.

Para llevar a la unidad tantas realidades diversas, se requiere nada menos que el Espíritu *de Dios;* pero llevar a la unidad respetando o, mejor, animando su diversidad. Naturalmente, no a cualquier precio. Esta acción del Espíritu llamó poderosamente la atención de los padres, de Ireneo, de Orígenes... [11] Ciertamente el Espíritu sostiene

11. Cf. Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 10, 1-5 (PG 7, 551s); Orígenes, *Peri Archon*, I, 4, 3 (PG 11, 122-123); Koetschau, p. 18-19). Comp. con Teodoreto, Eranistes, I (PG 83, 80 CD).

a la jerarquía pastoral y dirige las comunidades por medio de ella, pero su actuación no termina ahí. No asegura la unidad mediante presión o reducción a una copia conforme, sino por la vía más delicada de la comunión. La Iglesia no es sólo «redil» *(aule)*, sino «rebaño» de ovejas individuales *(poimne)* a cada una de las cuales llama el pastor por su nombre: Jn 10,1-3.16.

«No debemos identificar la comunión del Espíritu Santo con nuestra comunión con Cristo, aunque ambas sean inseparables. El Hijo fue enviado al mundo, el Espíritu a los corazones (Gál 4,4-6). La comunión del Espíritu con el espíritu humano es inmediata y directa. Él que escudriña las profundidades de Dios (1Cor 2,10s), entra también en las profundidades de nuestro hombre interior. Nuestro cuerpo se convierte en su tabernáculo (1Cor 6,19; cf. 3,16); pero su presencia escapa a la vista en las *penetralia* (lo más íntimo) de nuestros espíritus, donde entra en contacto, mediante su luz penetrante, con nuestros pensamientos y con nuestros deseos no expresados. Su objetivo consiste en llevar a mayor grado de realización la obra de la filantropía divina comenzada en la encarnación, hacer que opere sobre el centro de nuestro ser, regenerando y renovando los resortes de nuestra vida (Tit 3,4-6)...»[12] El Espíritu, trascendente y único, puede penetrar todo sin violentar ni violar nada. Por algo dice el libro de la Sabiduría: «Porque el Espíritu del Señor ha llenado el mundo y el que todo lo abarca tiene conocimiento de cuanto se habla» (1,7). Y respecto de la sabiduría que cumple la misma función: «Hay en ella un espíritu inteligente, santo, único, múltiple, sutil, ágil, penetrante, puro, claro, impasible, amante del bien, agudo, incoercible, bienhechor, amigo de los hombres, firme, seguro, sin zozobras, que todo lo puede, que está atento a todo, que penetra todos los espíritus, los inteligentes, los puros, los más sutiles» (7,22-23).

Así, el Espíritu único y omnipresente, trascendente e interior a todos, sutil y soberano, respetuoso de las libertades y poderoso para inspirarlas, puede promover el plan de Dios que se expresa en las palabras: comunión, muchos (mucho) en uno, unipluralidad. Al final, «Dios será todo en todos» (1Cor 15,28), es decir, una vida única animando a una multitud sin profanar la interioridad de nadie; como, en el Sinaí, Dios hacía arder la zarza sin consumirla[13]. El Espíritu es verdaderamente una realidad escatológica. Es «el Prometido». Aquí abajo tenemos tan sólo sus arras[14]. Es la extrema comunicación de Dios mismo, Dios como gracia, Dios *en nosotros* y, en este sentido, fuera de él mismo. Desarrollaremos todo esto en nuestro tercer volumen. Esta comunicación y esta interioridad no desembocan en una

12. H.B. Swete, *The Holy Catholic Church*, Londres 1915, p. 182-183.
13. Nuestro artículo *Le ciel, buisson ardent du monde*, «La vie spirituelle», 618 (1976) 69-79.
14. Cf. Rom 8,23; 2Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14.

fusión; es una habitación mutua del uno en el otro, él en nosotros y nosotros en él, sin confusión de personas.

De esta manera realiza la interioridad mutua del todo en cada uno, en lo que consiste el sentido católico: *kath'holou,* ser en plenitud. El Espíritu logra que todos sean uno y que la unidad sea multitud [15]. Así, él es el principio de la comunión de los santos [16] — término que forma parte del tercer artículo del símbolo, el del Espíritu Santo — y de la comunión sin limitaciones. Ésta consiste en vivir y comportarse como miembro consciente de un todo orgánico, «pensando y queriendo en el espíritu y corazón de todos», según la bella fórmula de Möhler (op. y loc. cit. en n. 5). Las fórmulas escolásticas son menos poéticas, pero no menos profundas: «*agere ut pars unius numero populi:* comportarse como miembro de un pueblo indiviso», dice Cayetano († 1534) comentando a santo Tomás. Y añade que no existe más razón para realizar tal comportamiento que el Espíritu Santo que ha hecho colocar entre los artículos de la fe de la Iglesia una y santa y de la comunión de los santos [17].

La comunión de los santos *(sancta* tanto como *sancti* y *sanctae)* realizada por el Espíritu Santo trasciende el tiempo y el espacio. Es consecuencia de la naturaleza del Espíritu evocada ya por los textos de la *Sabiduría.* Deriva de su condición de don escatológico, don último y supremo del Dios-Gracia. Anticipación («arras»: supra n. 14), profecía (Jn 16,13), el Espíritu es también recuerdo; actualiza y hace comprender las acciones y dichos del Verbo hecho carne (Jn 14,26; 16,13-15). De esta manera es, en la Iglesia, el principio de esta presencia del pasado y de lo escatológico en el momento actual; lo que podemos llamar el «tiempo sacramental» [18]. Es también una manera por la que el Espíritu hace *una* a la Iglesia, según las dimensiones en que nosotros la confesamos tal, las dimensiones del plan salvífico de Dios: desde Abel el justo hasta el último elegido, la Iglesia de la tierra y la del cielo, el jefe y los miembros, porque está el mismo Espíritu en todos. Ese mismo Espíritu que en Dios, sella, en el amor

15. Convendría leer aquí el opúsculo de san Pedro Damiano titulado *Dominus vobiscum:* PL 145, 231-252; trad. fr. parcial en «La Maison-Dieu», 21 (1950/1) 174-181.

16. Véanse los bellos textos de los padres griegos en P. Bernard, *Communion des saints,* en *Dict. Théol. cath.,* t. III, 1908, col. 440. Cf. san Agustín, *Sermo 142,* 7 (PL 38, 782); 267, 4 (1231); Alberto Magno, *In III Sent.,* d. 24 B, a. 6 (Borgnet, t. 28, p. 257-258); Tomás de Aquino, ST, III, q. 68, a. 9 ad 2; a. 12 ad 1; q. 82, a. 6 ad 3. Tomás, que no es original en esto, demuestra que el Espíritu opera en el cuerpo la comunicación de los bienes espirituales; por él, en el bautismo, los bebés son insertados en la fe *de la Iglesia confesada* por sus padrinos y padres.

17. *Comm. in II^am^ II^ae^.,* q. 39, a. 1.

18. Sobre el cual, cf. *La Tradition et les traditions.* II. *Essai théologique,* París 1962, p. 31-43 y p. 272, nn. 88 y 89 (bibliografía). Pero en estas páginas, redactadas en la primavera de 1960, el aspecto pneumatológico, aunque sea totalmente real, está un tanto oscurecido por el aspecto cristológico.

la unidad del Padre y del Hijo de los que procede [19]. Es el Espíritu que santificó la humanidad de Jesús desde su concepción (Lc 1,35), en su bautismo con miras a su ministerio mesiánico (4,27; Act 10, 37-38), por su resurrección (Rom 1,4: «espíritu santificador») que, como Espíritu de Cristo y por la diversidad de sus dones, hace que exista un solo cuerpo que es el cuerpo *de Cristo* (1Cor 12,12-13).

Porque «hay diversidad de dones, pero el Espíritu es el mismo». Durante la vida terrestre de Jesús, estaba en él; después de su glorificación, es comunicado conjuntamente por «Dios» y por el Señor para formar a Cristo en cada fiel y hacer de todos, al mismo tiempo y unos con otros, su cuerpo. Los padres expresaron esta función en el tema del Espíritu alma de la Iglesia, alma del Cuerpo de Cristo. No se trata de un alma que *constituya* un todo sustancial con el cuerpo que ella habita y anima. Es totalmente trascendente a él al tiempo que es inmanente. En este sentido, es atinado afirmar con H. Küng que el Espíritu no es el Espíritu *de la Iglesia,* continúa siendo el *de Dios;* y distinguir, con Ch. Journet o S. Tromp, entre el alma increada, que es el Espíritu Santo, y un alma creada, formada por el conjunto de los dones de la gracia [20]. Estas posiciones están justificadas, pero la afirmación más importante es la de que el Espíritu Santo mismo realiza, en la Iglesia, la función que el alma ejerce respecto del cuerpo; o mejor, que el Espíritu, *idem numero,* idéntica

19. Se podría, y sería preciso, desarrollar esto. Cf. B. de Margerie, *La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit Saint comme communion et source de communion,* «Augustinianum», 12 (1972) 107-119. Un texto: «El Padre y el Hijo han querido que entrásemos en comunión entre nosotros y con ellos por lo que les es común; y unirnos en uno por ese don que los dos poseen conjuntamente, es decir, por el Espíritu Santo, Dios y don de Dios. En efecto, en él somos reconciliados con la divinidad y nos gozamos en él» *(Sermo 71,* 12, 18; PL 38, 454). Y san Cirilo de Alejandría: «Habiendo recibido todos el mismo y único espíritu, a saber, el Espíritu Santo, estamos todos mezclados, en cierta manera, los unos con los otros y con Dios. En efecto; a pesar de que somos múltiples y estamos separados y que Cristo hace habitar, en cada uno de nosotros, al Espíritu del Padre y el suyo propio, ese Espíritu es uno e indivisible. De esta manera, por sí mismo reduce a la unidad los espíritus distintos de cada uno y hace que parezcan uno en él» *(Com. in Ioan.,* XI, 11: PG 74, 561).

20. H. Küng, *La Iglesia,* p. 209 de la ed. castellana. Ch. Journet, artículos en «Nova et Vetera», «La vie spirituelle», «Revue thomiste» (1936, p. 651-54); explicación final: *L'âme crée de l'Église,* «Nova et Vetera», 1946, 165-203; *Note sur la distintion de deux âmes de l'Église, l'une créée, l'autre incréée,* ibid. (1946) 284-300); *L'Église du Verbe incarné,* t. II, París 1951, p. 565-79. La posición y, especialmente, el vocabulario han sido criticados por E. Mura («Rev. thomiste», 41 [1936] 233-252), por E. Vauthier, P. Liégé... Véase nuestro *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques,* París 1963, p. 503s, 647s. S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia.* III. *De Spiritu Christi Anima,* Roma 1960, p. 36s, 107s y, en definitiva, todo el libro. El padre Tromp había publicado con anterioridad dos florilegios de textos patrísticos: *De Spiritu Sancto Anima Corporis mystici:* 1. *Testimonia selecta e Patribus Graecis;* 2. ... *e Patribus Latinis,* Roma 1948 y ²1952.

y personalmente el mismo, está en el Jefe, en Cristo, y en su cuerpo, la Iglesia o sus miembros, nosotros los fieles. Es éste un dato tradicional, familiar a Tomás de Aquino, asumido por Pío XII y por el concilio Vaticano II[21]. Tomás, cuyo pensamiento y su expresión son siempre rigurosos, se pregunta por los principios que unen a los fieles entre ellos y con Dios. No ve en ellos sino una unidad «específica»: los dones de la gracia, de los que cada persona tiene *los suyos*. Pero todos, por diferentes que sean, tienen una raíz común, la caridad, que, por su objeto, es no sólo una, sino única y tiene por causa y soporte al mismo Espíritu Santo que, *unus numero in omnibus*, personalmente idéntico en todos, es en ellos principio trascendente de unidad. En una inspiración similar, san Gregorio de Nisa llega a interpretar del Espíritu Santo la afirmación de Jesús: «Les he dado la gloria que tú me diste»[22].

La Iglesia, ¿una persona?

Si tal es el principio de unidad de la Iglesia, no podemos evitar plantearnos la pregunta acerca de la personalidad de ésta. La persona «Iglesia» no se reduce a la simple suma total de los individuos que la componen; tiene una realidad propia a la que pertenecen unas propiedades específicas tales como la unidad, la santidad, la catolicidad, la apostolicidad, la indefectibilidad («No mires nuestros pecados, sino la fe de tu Iglesia...»). A ella le fue prometido el Espíritu Santo, que opera, precisamente, estas propiedades en ella. ¿Reconoceremos a la Iglesia una personalidad creada que le sea propia o afirmaremos que Cristo es el «yo» de la Iglesia[23], o también que el Espíritu Santo es su personalidad suprema, su «yo» trascendente?[24] Lo admitiremos en un sentido que debemos de precisar. Si Cristo es el «yo» de la Iglesia, ¿cómo es ella su esposa? Si es el Espíritu Santo, ¿cómo es ella el cuerpo *de Cristo?*

La unidad propia de la Iglesia tiene su realidad en ésta, pero

---

21. Tomás de Aquino, *III Sent.*, d. 13, q. 2, a. 1 ad 2; q. 2., a. 2; *De Verit.*, q. 29, a. 4; *In Ioan.*, c. 1, lect. 9 y 10; Pío XII, enc. *Mystici Corporis*, n. 54 y 77 ad sensum (AAS 35 [1943] 219 y 230); Vaticano II, *Lumen Gentium*, n.º 7 § 7. Y. cf. S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*. III. *De Spiritu Christi anima*, Roma 1960, p. 119s; G.W.H. Lampe, *Christ, Faith and History*, Cambridge 1972, p. 111s.

22. Jn 17,22: S. Gregorio, *Hom. 15 in Cant.* (PG 44, 1117A).

23. Textos en este sentido de los que hemos dado las referencias (p. 636, n. 93) en nuestro artículo *La personne «Église»*, «Rev. Thomiste», 71 (1971) 613-670. Añadimos P. Faynel, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1974, t. I, p. 251ss.

24. Para E. Klemroth, por ejemplo, el Espíritu Santo es *überempirische Ich der Kirche* (yo metaempírico de la Iglesia): *Lutherischer Glaube im Denken der Gegenwart*, Berlín 1953, p. 137.

su fundamento en Dios. En la Escritura, se la relaciona incesantemente con la unicidad absoluta de Dios, de Cristo, del Espíritu Santo[25]. Aparece relacionada también con el «misterio de la voluntad» de Dios (Ef 1,9s; 3,3.9), con su «plan», su *prothesis* (Rom 8,28; Ef 1, 9.11; 2Tim 1,9), su voluntad salvífica. La persona-Iglesia es la realidad una y total eficazmente querida por este plan o voluntad; el término de su realización. Este término, esta realidad, no es otra cosa que el cuerpo «místico» de Cristo, fruto de las dos «misiones» de que hemos hablado, la del Verbo-Hijo, la visible de la encarnación y las invisibles; la del Espíritu Santo, la visible de pentecostés y las invisibles. Pero ambas misiones tienen, respecto del cuerpo místico, una condición diferente.

El Espíritu Santo es —por apropiación: veremos más tarde la realidad que se encierra en ella— el sujeto que efectúa todo lo que depende de la gracia o, como dice Ch. Journet, la personalidad eficiente suprema y trascendente de la Iglesia[26]. No nos es consustancial. En Cristo, por el contrario, el Verbo-Hijo de Dios asume una humanidad consustancial a la nuestra; es la expresión de Calcedonia. Se une a ella en el ser, con una unión personal y sustancial. A partir de este momento, Dios cesa de gobernar su creación desde el cielo y por sola su divinidad; desde entonces, tanto en lo natural como en lo sobrenatural, gobierna por medio de este hombre y en él, Jesucristo, asumido en su gloria. La humanidad de Cristo, santificada por el Espíritu, es la causa instrumental, no inerte, como una cosa, sino inteligente y libre; es como el órgano voluntario de las comunicaciones de gracia. Él da la gracia, él da el Espíritu voluntariamente, ya que ha sido constituido como Jefe en este campo[27]. Desde ese momento, el Señor Jesús y el Espíritu Santo son *conjuntamente* los autores del cuerpo, es decir de la Iglesia en su unidad, pero Cristo lo es como cabeza de este cuerpo, homogénea a sus miembros, de manera absolutamente propia y estrictamente personal. Por esta razón, la Iglesia es el cuerpo no del Espíritu Santo ni del Verbo, sino *de Cristo*.

25. Cf. Ef 4,4-6; 1Cor 8,6; 12,6s; 10,1 (un solo pan); 2Cor 11,2 (desposados con un solo esposo); Jn 10,16 (un solo rebaño, porque hay un solo pastor). Con lo que casa tan perfectamente la secuencia del símbolo: creemos «*eis hena Theon, eis hena Kurion, eis hen hagion Pneuma, eis hen baptisma, eis mian hagian katholiken ekklesian*».

26. Ch. Journet, *L'Église du Verbe incarné*, t. II, p. 96, 232-34, 490, 508. Y. cf. santo Tomás, *Compend. theol.*, I, 147.

27. S. Tomás, ST, III, q. 8, a. 1 ad 1. Cf. Ef 1,23; Col 1,15-20.

En la vida concreta y cotidiana de los fieles

La comunión, en el sentido en que la hemos expuesto, es verdaderamente una realidad, pero muy sublime; tan sublime que podría permanecer como un ideal situado entre el cielo y la tierra en vez de traducirse en la concreta cotidianidad de nuestras vidas. En un estudio detallado y cargado de cifras, el sociólogo Jean Séguy[28] se hizo la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que la Iglesia católica de los Estados Unidos, que era la menos segregacionista en el siglo XIX, tenga, relativamente, pocos miembros negros mientras que éstos se agregan más a las comunidades baptistas o metodistas? Responde el autor diciendo que, entre los católicos, existía, ciertamente, una comunión al nivel de la fe, de la práctica litúrgica, pero que no había lo que Séguy denomina la comunión sociológica; podríamos decir una comunión *humana,* eficaz y concreta. El negro y el blanco comulgaba codo con codo en el mismo altar, pero volvían a sus asientos con los brazos cruzados, con los ojos entornados; y salían de la iglesia sin hablarse, sin darse la mano, sin intercambiar. En resumen, que la comunión mística, de la que el Espíritu es el principio soberano, requiere traducciones concretas en el plano de las relaciones humanas, personales. Señalemos otros ejemplos.

Un ingeniero de cincuenta años, bautizado a los ventitrés, decía: «La iglesia resulta un entorno frío y poco fraterno. Dos scouts, dos veteranos del 151 regimiento de infantería, etc... son más hermanos que dos católicos.» Y una religiosa bautizada a los veintiún años: «En el plano parroquial he sufrido mucho por falta de acogida y, prácticamente, jamás comprendí entonces que la parroquia fuera una comunidad.»

Gracias a Dios, existen testimonios más positivos, como el de esta madre de familia, bautizada también a los ventiún años: «El bautismo y la primera comunión fueron mi adhesión a Cristo; y por ello, mi entrada, más que mi entrada mi integración en la Iglesia. Yo formaba verdaderamente parte de la "familia" y podía compartir sus alegrías, sus riquezas y sus esfuerzos. Comencé una nueva vida. Recuerdo todavía el primer domingo después de mi bautismo; me veo entre la gente en una parroquia. Sentí una alegría profunda, exultante, al verme formando parte del pueblo de Dios. Creo que jamás canté tan de corazón.» Otra madre de familia, bautizada a los veinticinco años, escribe: «Para mí, la iglesia es una familia. En ella, como en nuestras familias humanas, somos solidarios los unos con los otros. Somos pecadores y debemos aceptarnos como tales...» Es

28. J. Séguy, *Constitutions ecclésiastiques, rites liturgiques et attitudes collectives. A propos de la ségrégation religieuse des Noirs aux États-Unis,* en «Archives de Sociologie des Religions», 6 (n.° 11), 1961, p. 93-128.

el aspecto inmediatamente sensible de la solidaridad cristiana, pero un cierto profesor, bautizado a los venticinco años de edad, señalaba al contemplar el camino que había recorrido: «La ayuda más poderosa me venía, por así decirlo, a espaldas de aquel o de aquellos que me ayudaban. Esto me hizo profundamente sensible a la solidaridad *invisible* de los hombres...»

Por más que dependa de nosotros el expresar esta solidaridad y traducirla al plano de los sentidos, no debemos olvidar que si la caridad es sublime, la que el Espíritu Santo pone en nuestros corazones, es también concreta, muy concreta. La verdad de esta afirmación se nos presenta de manera impresionante en el capítulo 13 de la primera carta a los corintios: «El amor es paciente, el amor es benigno; no tiene envidia, no presume ni se engríe; no es indecoroso ni busca su interés; no se irrita...» Todo esto, que es sumamente concreto y práctico, está incluido en lo que dijimos antes sobre la caridad, raíz de la comunión de los santos; ella misma tiene por principio al Espíritu Santo de Dios. Lo más concreto, lo más ordinario, forma parte de lo más sublime.

A semejanza de todos nuestros contemporáneos, creemos cada vez menos en la virtud de las instituciones y en la intangibilidad de los dogmas y buscamos la significación de las cosas y de las relaciones humanas en referencia a la vivencia inmediata [37].

Son citas heteróclitas, sacadas de su contexto. Tal vez expresan tan sólo una postura pedagógica, como tal muy válida. Pero pueden ilustrar también una tendencia común a dejar de lado, al menos en un primer momento, el dato *adquirido,* la revelación positiva o los datos de un espacio religioso específico para encontrar a Dios o a «Jesús de Nazaret» en los acontecimientos y en las relaciones humanas. En un planteamiento de este estilo, llevado de manera lógica, rechazaríamos la sustitución de una escucha de la palabra de Dios recogida en el testimonio bíblico, sostenido por la tradición de la Iglesia, por el interés en el movimiento del mundo y en los hombres. Por supuesto, no desconocemos que Dios nos habla también por medio de los hombres y de los acontecimientos. Vamos a tratar de precisar la función del Espíritu Santo en este punto.

El Espíritu Santo, «el Desconocido allende el Verbo»

H.U. von Balthasar es el padre de esta expresión admirable [38]. Traduce perfectamente la unión entre dos realidades y la determinada tensión que acompaña esta unión, el Verbo y el Espíritu. Sugiere el aspecto de libertad y de operación misteriosa que caracteriza al Espíritu. Por último, sugiere que actúa *hacia delante,* en un espacio o un tiempo abiertos por el Verbo.

Todo lo que sabemos del Espíritu responde a estas señas. La Escritura lo designa siempre mediante símbolos que dan idea de un movimiento: soplo y viento, fuego, agua viva, paloma que vuela, lenguas. ... El Nuevo Testamento le atribuye la energía de los comienzos, la libertad, la apertura al reconocimiento del otro. Christian Duquoc, que hace esta observación [39], pone de manifiesto que el Absoluto, según el Nuevo Testamento, no es el perfecto solitario de la

---

rénovation dans l'esprit, París 1974, p. 161. trad. cast. en Sal Terrae, Santander 1975.

37. De un documento de noviembre de 1973 con vistas a la XXV Semana de los Intelectuales Católicos. No se trataba de un programa ni de una declaración, sino de una serie de interrogantes.

38. H.U. von Balthasar, *Der Unbekannte jenseits des Wortes, Interpretation der Welt,* homenaje a R. Guardini, dir. por H. Kuhn, Würzburgo 1966, p. 638-645, reimpr. en *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie.* III, Einsiedeln 1967, p. 97s; trad. fr. *Le Saint Esprit, l'Inconnu au-delà du Verbe,* «Lumière et Vie», 67 (1964) 115-126.

39. Chr. Duquoc, *Dieu différent,* París 1977, p. 160s; para lo que sigue, p. 120s (trad. cast.: *Dios diferente,* Sígueme, Salamanca 1978).

metafísica, algo cerrado sobre sí mismo, sino un «éxtasis». Dionisio dice que el amor es «extático»: el Padre se «ex-presa» en el Verbo haciéndole «otro» y el Espíritu rompe la suficiencia del «cara a cara» de las dos primeras figuras... En la obra que Dios coloca fuera de sí por la doble misión del Verbo y del Espíritu, éste es «la energía que exorciza la fascinación del pasado o del origen para proyectar hacia adelante, hacia un futuro que tiene la novedad como característica principal».

La conferencia ecuménica de Uppsala, de agosto de 1968, presentó como tema: «¡He aquí que hago todas las cosas nuevas!» (Ap 21,5). Mons. Ignacio Hazim, metropolita ortodoxo de Lataquia, invitado a pronunciar el discurso inaugural, describió de manera admirable esta obra de Dios por su Espíritu[40]:

La novedad creadora no se explica por el pasado, sino *por el futuro*. Es evidente que la acción del Dios viviente tiene que ser siempre creadora. Pero la maravilla del Dios que se revela a Abraham, a Isaac y Jacob reside en que su acto creador viene del futuro. Es profético. Aquel Dios «viene» en el mundo, como a su encuentro. Está delante y llama, trastorna, envía, hace crecer y libera (...)

El acontecimiento pascual, realizado de una vez para siempre, ¿cómo se hace nuestro en la actualidad? Por aquel mismo que es su artífice desde los orígenes y en la plenitud del tiempo: el Espíritu Santo. Él es personalmente la Novedad que actúa en el mundo. Él es la presencia de Dios con nosotros, *junto a nuestro espíritu* (Rom 8,16). Sin él, Dios está lejos, Cristo se encuentra en el pasado, el evangelio es letra muerta, la Iglesia una simple organización, la autoridad un despotismo, la misión una propaganda, el culto una evocación y el actuar cristiano una moral de esclavos.

Pero, en él y en una *synergeia* indisociable, el cosmos se levanta y gime en el alumbramiento del Reino, el hombre lucha contra la carne, Cristo resucitado está ahí, el Evangelio es poder de vida, la Iglesia significa comunión trinitaria, la autoridad un servicio liberador, la misión un pentecostés, la liturgia memorial y anticipación, la actuación humana es deificada.

El Espíritu Santo... hace nacer, habla por los profetas... arrastra hacia la segunda venida. «Él es el Señor y da la vida» (símbolo niceno-constantinopolitano), por él la Iglesia y el mundo gritan con todas sus fuerzas: ¡Ven, Señor Jesús!» (Ap 22,17-20).

Esta energía del Espíritu Santo introduce un *dinamismo nuevo* en nuestro mundo horizontal (...)

Deseamos una teología *profética* que sepa leer la venida del Señor en la historia (...). El Espíritu Santo no nos empuja a precipitar la venida de la palabra

---

40. Texto en «Irénikon», 42 (1968) 344-359, o en «Foi et Vie» (1968) 8-23. Señalemos, en un sentido análogo, J.B. Metz, *Gott von uns*, en *Ernst Bloch zu Ehren*, Francfort 1965, p. 227-241; permítasenos que citemos, por supuesto sin hacerle padre de la Iglesia, a André Gide: «Si yo tuviera que formular un credo, diría: Dios no está detrás de nosotros. Está por venir. No está al comienzo; tenemos que buscarlo al final de la evolución de los seres. Es terminar y no iniciar. Es el punto supremo y último al que tiende toda la naturaleza en el tiempo. Y como el tiempo no existe por sí mismo, es indiferente para él que esta evolución que él corona venga después o preceda, ni que la determine por llamamiento o por propulsión» *(Journal* [30-1-1916], éd. Pléiade, p. 333).

creadora, del Cristo salvador. No es ésta la manera de actuar del Espíritu para «conducirnos a la verdad plena» porque él es quien nos «anuncia las cosas futuras» (Jn 16,13).

El Espíritu Santo actualiza la pascua de Cristo con miras a la escatología de la creación. Actualiza también la revelación de Cristo. Empuja hacia adelante el Evangelio en el todavía no presente de la historia. Porque si Cristo nació sólo una vez, habló, murió y resucitó sólo una vez, esta *una vez* tiene que ser recibida, hechar raíces y producir fruto en una humanidad que se multiplica y diversifica de manera indefinida a través de las culturas, los espacios humanos y el desenvolvimiento del tiempo. Debe realizarse una unión entre lo dado y lo inesperado, entre lo adquirido de una vez por todas y lo perpetuamente inédito y nuevo. El Espíritu Santo, Espíritu de Jesús, se encarga de realizar todo esto; se comprende que él sea tanto «Espíritu de verdad» como Libertad[41]. Puesto que la verdad, bíblicamente, es escatológica, a ella destina Dios las cosas. Concretamente, esto significa que las formas que conocemos, por verdaderas y respetables que sean, no constituyen la última palabra de las realidades que ellas traducen; los dogmas son perfectibles, la Iglesia es, en sus estructuras, un sistema abierto... El Verbo es la forma; el Espíritu el soplo. Jesús instituyó una eucaristía, pronunció un evangelio. El Espíritu los actualiza en lo inédito de la historia del mundo, une al primer Adán, abundante e inventor, con el Adán escatológico, omega del mundo que es también su alfa, omega y alfa de la Iglesia. El Espíritu realiza todo esto a la vez en la verdad de aquel que se limita a recordar (Jn 14,26) y recibe lo que es de Cristo (16,14) y en la libertad de aquel que sopla donde quiere (3,8). El Espíritu, lo hemos visto, es «cofundador». Así, en cierto sentido, Dios nos ha dicho y dado todo en Cristo[42] y, sin embargo, hay algo nuevo, verdaderamente sucede algo en la historia.

Pero el Espíritu es Espíritu *de Jesucristo.* Se limita a realizar la obra de *Jesucristo.* No existe una era del Paráclito distinta de la de Jesucristo, como imaginó Joaquín de Fiore, traduciendo mal el sentimiento original y justo de que la historia está abierta a la esperanza y a la novedad. La catolicidad es la catolicidad *de Cristo*[43]. La salud de la pneumatología radica en su referencia cristológica.

En esta fuerza, a la vez de Cristo y del Espíritu Santo, la Iglesia puede permanecer inmensamente abierta a fin de proseguir la realización de su catolicidad, que es también la de Cristo. Sólo puede hacerlo en el misterio porque es imposible poner en claro lo que está del lado

41. «Espíritu de verdad»: Jn 14,17; 15,26; 16,13; 1Jn 4,6. «Libertad»: 2Cor. 3,17. «Unión de los dos»: Jn 8,32.

42. S. Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo*, II, 8.ª parte, c. 20.

43. Cf. Ef 4,10.13; 1,23. Hemos citado en otra parte el bello poema de Tennyson sobre *the Christ that is to be* (fin del poema CV en *In memoriam: Tennyson's Poems*, Everyman's Libr., vol. I, p. 331).

de Dios y lo que no. Veremos más tarde que sólo el Espíritu sabe qué palabra se forma en el fondo de los corazones. Las épocas que creyeron poder decir *quién* estaba a favor de Dios y *quién* no lo estaba, fueron intolerantes, a veces crueles. Fueron épocas de «cristiandad», no de catolicidad. La nuestra, lo hemos visto, está llamada de forma nueva a un encuentro de los pueblos, de las culturas, de las religiones: *Nostra aetate* son las primeras palabras de la declaración conciliar sobre las religiones no cristianas, pero ésta confiesa expresamente, en su n.º 2, la fe de la Iglesia, según la cual Cristo es «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,16). Él continúa siendo el alfa y omega de la más amplia catolicidad que hace crecer y madurar misteriosamente el Desconocido allende el Verbo.

IV

EL ESPÍRITU SANTO CONSERVA LA «APOSTOLICIDAD» DE LA IGLESIA

«Apostólico» significa relativo a los apóstoles, conforme a los apóstoles. La palabra sugiere, pues, una referencia y una conformidad con los orígenes. Esta idea es totalmente correcta, pero necesita una complementación. Diríamos que, de alguna manera, esa definición presentada encierra solamente la mitad de la verdad. La otra mitad consiste en la referencia a la escatología. Cristo es «el alfa y la omega, el comienzo y el fin, el que es, el que era y que ha de venir, el *Pantocrator*» [1]. La apostolicidad es aquella propiedad que, para la Iglesia, es, a la vez, un don de gracia y una responsabilidad o tarea a realizar; que le obliga a llenar el espacio intermedio entre el alfa y la omega asegurando la continuidad desde uno a la otra, la identidad sustancial del término y del principio. En consecuencia, tenemos que concebir la apostolicidad tanto en referencia al término como al principio. ¡Loado sea Dios! Nos hallamos ante una verdad que es objeto de un profundo consenso ecuménico, aunque cada teología guarda sus acentos y armónicos propios [2].

Se trata de juntar el alfa del plan de Dios a su omega de manera que plan y don permanezcan idénticos a través de la historia, el crecimiento y las vicisitudes que se han producido, se producen y se producirán en ella. Se trata de mantener la forma de existencia en comunidad mesiánica y escatológica recibida del Señor hasta que él retorne. En el plano de la vida individual, las primeras generaciones cristianas llamaban a esta tarea «guardar brillante el sello del bautismo» [3]. Pero

1. Ap 1,8; 21,6; 22,13.

2. *Protestantes:* W. Pannenberg, K. Barth ven la apostolicidad como la identidad de misión: en cada generación, algunos fieles toman un puesto con los primeros testigos para recibir autoridad, poder y orden de misión apostólica. *Ortodoxos:* J.D. Zizioulas. Al final de este capítulo se encontrará una breve exposición de Pannenberg y Zizioulas.

3. Sic. Hermas, *Pasteur,* trad. R. Joly (SChr 53) § 93; Ps. Clemente, 2Cor 8,6; inscripción de Abercius, línea 9 de su epitafio. Todavía en la época clásica, Juan

se trata de la Iglesia como tal. Los medios de esta fidelidad fundada de manera inquebrantable en la fidelidad de Dios son:

1. Los elementos esenciales de la institución eclesial establecidos por Jesús: su palabra, los sacramentos, el ministerio de los doce y, de manera aún más radical, la instauración de estos doce (Mc 3,14), germen del nuevo pueblo de Dios, como los doce hijos de Jacob-Israel habían sido el germen del antiguo pueblo[4]. Y como estuvieron al principio, los doce estarán también al final, precisamente para juzgar de la fidelidad que las tribus del Nuevo Israel mantuvieron a sus reglas institucionales[5]. Es preciso, decía Newman, «velar hasta su retorno». Este aspecto escatológico de la apostolicidad tiene su espacio en el juicio final. La Escritura habla de él en términos de distinción entre las ovejas y los cabritos (Mt 25,32) o entre lo que será construido, sobre el fundamento, con oro y piedras y lo que haya sido construido de madera y paja y que será consumido por el fuego (1Cor 3,12s); los apóstoles juzgarán si lo que llegará al término, a la omega, última letra del alfabeto que la historia habrá recorrido, es conforme a lo que fue dado en su alfa, en aquel comienzo del que ellos fueron, son y serán finalmente los testigos.

2. La misión dada una vez es total («todas las naciones») y está asegurada «todos los días hasta la consumación de los tiempos» (Mt 28,19-20). La apostolicidad es precisamente la identidad; deberíamos decir, incluso, la unicidad de esta misión apostólica a través de los siglos hasta el final, al tiempo que las personas que la llevan adelante irán muriendo sucesivamente y serán reemplazadas por otras[6]. Y esta misión es la misma *de Cristo,* al menos una parte de la de Cristo.

3. Más radical que la misión de Cristo es el mismo Cristo como «consagrado y enviado al mundo» (Jn 10,36). Con esta referencia queremos insinuar que se trata menos de Cristo en sí mismo, en su constitución de hombre-Dios (aunque esto es *la* condición de la autenti-

---

Crisóstomo, *Catequesis bautismales,* I, 44 (ed. Wenger); Agustín, *De symbolo,* 7, 15; *Sermo* 352, 2-8 (a restaurar por la penitencia).

4. Puede relacionarse la precisión canónica de las reglas de la «sucesión apostólica» con el cuidado con que se proveyó, en el curso de la historia bíblica, a la sucesión y autenticidad de la herencia en el seno de la tribu de Judá. Véase la explicación que da W. Vischer de las ingeniosidades de los patriarcas para que no les quitaran su mujer (*Das Christuszeugnis des Alten Testaments,* t. I, 6.ª ed., Zollikon-Zurich, p. 157); o incluso el episodio de Tamar (Gén 38: Vischer, p. 200)...

5. Cf. Mt 19,28; Ls 22,30 (1Cor 6,2; Ap 20,4).

6. De ahí la cita, bastante frecuente a partir de san Agustín, del Sal 44,17: «*pro patribus tuis nati sunt tibi filii.*» Véase el capítulo sobre la apostolicidad en nuestro *L'Église une, sainte, catholique et apostolique* («Mysterium salutis» 15) París 1970, especialmente p. 216s.

cidad del resto), sino de Cristo en cuanto enviado, en cuanto «por nosotros», *propter nos et nostram salutem.* Ese Cristo es el que, por su misión de Mesías-Salvador, fue ungido y santificado por el Espíritu, desde su concepción (Lc 1,35), en su bautismo, en toda su actividad y, de alguna manera especial, para su lucha contra el príncipe de este mundo; finalmente y de manera decisiva para lo que debía seguir, en su resurrección, su glorificación, su entronización como Señor. Su humanidad de Servidor obediente hasta la muerte y el abandono de la cruz es establecida, a partir de ese momento, en la plena condición de *humanidad de Hijo de Dios,* es decir, poderosa para comunicarnos una cualidad de hijos de Dios, por su Espíritu. Él es el Adán escatológico, el que conduce al «Dios todo en todos» actuando como «Espíritu que da la vida». Podemos sistematizar todo esto en lo que se llama actualmente una «cristología del Espíritu»[7]. Pero tal cristología nada tiene de adopcionismo; se articula con la cristología clásica del Verbo hecho carne, con la cristología calcedonense de las dos naturalezas y de la unión hipostática. El «ser espiritual que da la vida», de 1Cor 15,45, es el mismo que el Verbo hecho carne de Jn 1,14, el mismo que fue concebido del Espíritu Santo en María (Lc 1,35), aquel a quien «Dios ungió con Espíritu Santo y poder, y pasó haciendo el bien y sanando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él» (Act 10,38)[8].

4. Al mismo tiempo que *enviados,* el Hijo y el Espíritu fueron *dados,* pero el título de don cuadra especialmente al Espíritu. Lo veremos en el libro tercero de la presente obra. Su misión-don es la andadura por la que las procesiones eternas intradivinas tienen libremente un término en la historia del mundo. El mismo Espíritu que está en Dios, como persona que procede por modo de amor, común al Padre y al Hijo, está también en Cristo, hijo encarnado, para santificarle, y en nosotros, en la Iglesia[9]. De esta manera, el Espíritu es

7. Síntesis, por ejemplo, de W. Kasper, *Jesus der Christus,* Maguncia 1975, trad. cast.: *Jesús, el Cristo,* Sígueme, Salamanca 1978; Ph. J. Rosato, *Spirit Christology: Ambiguity and Promise,* «Theological Studies», 38 (1977) 423-449.

8. Principales textos del N.T. que fundamentan todo este párrafo: los de la vida terrestre de Jesús que estudia J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as reflected in the New Testament,* Londres 1975. Para el Jesús de pascua y de la gloria, Rom 1,4; 8,11; 1Cor 15,45; 1Pe 3,18; 1Tim 3,16.

9. Para el Espíritu, «*idem numero,* idénticamente el mismo» en Cristo y en nosotros, cf. supra, p. 234, n. 21. Para el Espíritu que derrama en nosotros el amor por el que Dios mismo nos ama, cf. supra, p. 114ss el admirable texto de Guillermo de Saint-Tierry. Cf. san Alberto Magno: «illud autem *unum* quod Pater Coelestis habet in Filio naturali [el Verbo-Hijo] et in fillio per adoptionem [nosotros] est Spiritus, quia ipse nos diligit Spiritu Sancto et nos eum et nos ad invicem nos diligimus Spiritu Sancto»: *In Ioan,* 8, 41 (Borgnet XXIV, 360); cf. *In Lucam,* q. 35 (XXII, 667).

el último, es decir, el supremo y el que consuma, principio de identidad de la obra sobrenatural y salvadora de Dios.

Tratándose de la Iglesia como tal, expondremos la función que desempeña el Espíritu Santo para asegurar el lazo de continuidad e incluso de identidad entre alfa y omega, en la categoría del testimonio. Pero es indispensable entenderlo desde una perspectiva auténticamente bíblica.

1. Para este punto nos hemos servido abundantemente del libro póstumo de Ragnar Asting, aparecido en 1939[10]. El hebreo del Antiguo Testamento es de valor inestimable porque los autores del Nuevo Testamento escribían en griego, pero sus mentes pensaban en hebreo. El verbo *ud*, que significa «testimoniar», expresa la idea de repetición, que entraña la de afirmación y de compromiso de la voluntad en un sentido determinado. Si el arca y la tienda del éxodo se llamó «del testimonio», fue porque en ellas Yahveh manifestaba sus voluntades. A la ley de Dios se llama también sus «testimonios» (así, por ejemplo, en nuestro gran salmo 119). También el testimonio, como la palabra (estudiada por Asting, p. 6-299) está *vorwärtsgerichtet*, orientado hacia adelante, no mirando hacia atrás, *zurükschauend*. En griego, por el contrario, *martyrein, martyr*, vienen de una raíz sánscrita que significa: acordarse, pensar, reflexionar (el latín *memor* deriva de ella también): el testigo informa y atesta lo que ha visto.

El Nuevo Testamento ha expresado en griego el contenido del concepto hebreo. Ignora el sentido que hemos dado a «mártir», que acepta el sufrimiento e incluso la muerte por una causa. No se es «mártir» porque se muere; se sufre y se muere porque se es testigo al afirmarla sin desfallecer la realidad del querer y del compromiso de Dios realizados en su alianza, en Jesucristo, que fue el primer testigo fiel[11]. Este testimonio cristiano se refiere a la muerte-resurrección y al señorío de Cristo. Está siempre *vorwärtsgerichtet* porque, más allá de la afirmación de que estas cosas han sucedido, proclama su valor salvífico, su actualidad eficaz para el mundo. Por esta razón, Dios mismo da testimonio con sus testigos; él actúa en el testimonio de ellos y a través de él.

Con todo, ya en el Antiguo Testamento se encontraba, a veces, el sentido de testigo ocular; aquel que ha visto, recuerda y atesta[12]. Este sentido es innegable en diversos, numerosos, lugares del Nuevo

10. R. Asting, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum. Dargestellt an den Begriffen «Wort Gottes», «Evangelium» und «Zeugnis»*, Stuttgart 1939. Sobre el testimonio, p. 458 a 712.

11. Cf. 1Tim 2,5-7; 6,13; Ap 1,5; 3,14.

12. Véase, por ejemplo, Gén 31,50 (Asting, p. 476), Is 43, 9s; 44,8, pero se perfila allí el sentido activo, cf. 55,4 (Asting, p. 490s); Jn 16,19.

Testamento. Por ejemplo Lc 16,19s; 24,28, en los *Hechos*[13], en Juan a propósito del Bautista que atesta un hecho, pero afirmando en él la realización dinámica del designio de Dios, en san Pablo (Asting, p. 626), en 1Pe 5,1, etc. Esto es normal. La revelación de Dios, su intervención decisiva de salvación han tenido lugar en Jesucristo. El testimonio no es únicamente profético; es apostólico, testifica lo que ha llegado. El mismo Asting lo reconoce[14], aunque, incluso en ese momento, pone el acento en el *vorwärtsgerichtet.* Ve la afirmación dinámica de alcance presente y que apunta hacia una consumación. En la era mesiánica y escatológica inaugurada por la misión-don de Jesucristo y del Espíritu Santo, el testimonio unirá los dos valores, el de la memoria y de la atestación de lo que ha llegado y el de un dinamismo que afirma la eficacia actual de estas realidades y su consumación mediante la misión apostólica nacida de estos hechos, hasta su consumación escatológica. Véase, por ejemplo, 1Jn 1,1-2.

2. En el discurso que san Juan presenta como el testamento de Jesús, éste dispone, para llevar a cabo su obra después de él, una doble «misión», la de los apóstoles (13,16.20; 17,18, esperando 20,21) y la del Paráclito, el espíritu de verdad (14,16.26; 15,26). Ambas, conjuntamente, darán el testimonio del que hemos visto su doble componente indisoluble, la atestación de lo que ha llegado y la proyección hacia el futuro:

Cuando venga el Paráclito que del Padre os enviaré yo, el Espíritu de la verdad que proviene del Padre, él dará testimonio de mí; y vosotros también daréis testimonio, porque desde el principio estáis conmigo (Jn 15,26-27).

Vosotros sois testigos de esto. Y mirad, yo voy a enviar sobre vosotros lo prometido por mi Padre... (Lc 24,48-49).

Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo que vendrá sobre vosotros; y seréis testigos míos... (Act 1,8).

Testigos de estas cosas somos nosotros y el Espíritu Santo que Dios ha concedido a los que le obedecen [= que creen] (Act 5,32).

Los Hechos y las cartas nos presentan en ejercicio esa asociación entre el Espíritu y los enviados de Cristo. Los profetas y los doctores de Antioquía imponen las manos, para la misión, a Pablo y Bernabé, pero se dice de éstos también que son enviados en misión por el Espíritu Santo (Act 13,3-4). De igual manera, Pablo instituye ancianos en Listra, Iconio, Antioquía (Act 14,23), pero, cuando se dirige a los de la iglesia de Éfeso, les dice: «Mirad por vosotros mismos y por toda la grey, en la cual el Espíritu Santo os ha constituido inspecto-

13. Así 1,21-22 (cf. 4,13); 3,15; 10,39.41; 13,31.
14. Véase p. 597, 601, 607, 626, 671s, 685.

res» (Act 20,28). Ananías y Safira creían engañar únicamente a los apóstoles; en realidad mintieron al Espíritu Santo (Act 5,2-3.9). Y, ¿cómo no evocar, al menos por el sentido que se le ha dado, la fórmula del sínodo de Jerusalén: «Ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros» (15,28)? [15]

Los enviados predican el *kerygma* «bajo la acción del Espíritu» (1Pe 1,12) y su palabra es poderosa «por la acción del Espíritu Santo» (1Tes 1,5; Act 4,31.33; Heb 2,3-4). Pero, antes de nada, ellos mismos han sido fortalecidos por él en la verdad: Jn 16,8-13; 1Jn 5,6. La Iglesia nace y se incrementa por la predicación y gracias al apoyo del Espíritu Santo (cf. Act 6,7; 4,33; 9,31). El ministerio apostólico es un «ministerio del Espíritu» (2Cor 3,4-18).

Podemos decir que sus actividades derivan de la institución: la palabra y los sacramentos, el servicio de las dos mesas del pan de vida. El Espíritu actúa con el ministerio en el interior de las almas, lo que se celebra externamente. Pero la Iglesia se construye también por medio de intervenciones inesperadas, a veces secretas, a veces sensibles: encuentros, inspiraciones, acontecimientos... Se trata de una experiencia tan general que es inútil insistir en este punto. Señalaremos tan sólo agunas intervenciones en el ministerio de los apóstoles. El Espíritu, por ejemplo, impide a Pablo pasar a Asia (Act 16,6-7), pero enseguida, al menos según el Codex D, le empuja para que vaya después a tomar la ruta de Macedonia (19,1 y 20,3). Después Pablo, ansioso de llegar a Jerusalén, se detiene en Mileto donde pronuncia sus maravillosos discursos de despedida a los ancianos de Éfeso: «Y ahora, encadenado por el Espíritu, voy camino de Jerusalén, sin saber lo que en ella me sucederá, fuera de que el Espíritu Santo en cada ciudad me va asegurando que me esperan cadenas y tribulaciones» (20,22-23). De igual manera, el Espíritu da la vida en su libertad de Señor, está unido al apostolado para hacer la obra del Evangelio.

3. Pablo —si es él quien escribe— exhorta a Timoteo: «Guarda ese buen depósito con la ayuda del Espíritu Santo que habita en nosotros» (2Tim 1,14). Se ha convertido ya en tópico el denunciar, en las cartas pastorales, una primera «catolización» del cristianismo apostólico [16]. Se emplea la palabra «carisma» refiriéndola únicamente a Timoteo (1Tim 4,14; 2Tim 1,6). Jesús había prometido el Espíritu a sus discípulos como un exegeta o maestro vivo y soberano [17]. Los

15. La TOB traduce: «El Espíritu Santo y nosotros hemos decidido...» Algunos opinan que la decisión atribuida al Espíritu no sería la del decreto presentado por los apóstoles, los ancianos y los hermanos, sino la iniciativa referente a Cornelio (Act 10, 44-47; 15,8).

16. J.D.G. Dunn, op. cit., (supra, n. 8), p. 347s, que señala referencias a estudios anteriores.

17. Jn 14,16s.26; 16,13s. Cf. J. Michl, *Der Geist als Garant des rechten Glaubens*, en *Vom Wort des Lebens* (Festsch. M. Meinertz, dir. por N. Adler),

padres del siglo II y comienzos del III vieron como **una «tradición»** o comunicación del Espíritu Santo asegurar la unidad **de la fe en las** iglesias diseminadas:

Los bárbaros poseen la salvación escrita sin papel ni tinta por el Espíritu en sus corazones (cf. 2Cor 3,3) y guardan escrupulosamente la antigua tradición [18]...

Como discípulos de este [Cristo] y testigos de todas sus buenas obras, de su enseñanza, de su pasión, de su muerte, de su resurrección, de su subida al cielo después de su resurrección según la carne, los apóstoles, como el poder del Espíritu Santo, enviados por toda la tierra, realizaron el llamamiento a los gentiles (...) purificando sus almas y sus cuerpos por medio del bautismo de agua y del Espíritu Santo; instituyeron y fundaron esta iglesia compartiendo ese Espíritu que ellos habían recibido y distribuyéndolo a los creyentes... [19].

Nadie refutará todo esto [sectas filosóficas] a no ser el Espíritu Santo transmitido en la Iglesia; los apóstoles, los primeros en recibirlo, lo comunicaron a los que tenían una fe correcta. Nosotros, que somos sus sucesores, que participamos de la misma gracia del sacerdocio y de la enseñanza y que somos considerados como los guardianes de la Iglesia, no cerramos los ojos ni callamos la palabra [20].

La «tradición-transmisión» del Espíritu, que asegura a la Iglesia la fidelidad y la unidad de su fe, está ligada a los obispos. El proceso que se anunciaba en las pastorales está testimoniado claramente al comienzo [21] y durante todo el siglo II: «Es necesario escuchar a los presbíteros [obispos] que están en la Iglesia. Ellos son los sucesores de los apóstoles y, con la sucesión en el episcopado, han recibido el carisma seguro de la verdad según el beneplácito del Padre» [22]. A par-

---

Münster 1951, p. 147; J.J. von Allmen, *L'Esprit de vérité vous conduira dans toute la vérité*, en *Infallibilité de l'Église*, Jornadas ecuménicas de Chevetogne, 25-29 septiembre 1961, Chevetogne 1963, p. 13-26.

18. Ireneo, *Adv. Haer.*, III. 4, 2 (PG 7, 855; Harvey II, 15; SChr 211, p. 47).
19. Ireneo, *Démonstration de la Prédication apostolique*, 41 (SChr 62, p. 96).
20. Hipólito, *Philosophoumena*, I, praef. 6.
21. Véase Ignacio de Antioquía, *Smyrn.* VIII y IX, 1.
22. Ireneo, *Adv. Haer.*, IV, 26, 2 (PG 7, 1053; Harvey II, 236; Schr 100, p. 719). Es discutido el sentido de *charisma veritatis certum*. Estamos ante tres interpretaciones: 1.°. Una gracia de infalibilidad, al menos de ortodoxia, recibida en la ordenación con la sucesión. Así, L. Ligier, *Le ch. ver. cer. des évêques. Ses attaches liturgiques, patristiques et bibliques*, en *Mél. H. de Lubac*, París 1964, t. I, p. 247-268. A favor de esta interpretación está la armonía que mantiene con un amplio contexto, el lazo, que parece mostrar claramente el texto, entre la consagración y una gracia que sería su efecto. Recientemente J.D. Quinn ha montado una interpretación similar sobre un estudio del texto latino, el único que poseemos «Theol. St.», 39 [1978] 520-525). Esta interpretación se encuentra, sin embargo, con algunas dificultades: *a)* un enunciado tan formal no tiene paralelo; *b)* supondría una especie de automatismo que otros pasajes excluyen, así *Ad. Haer.*, III, 3, 1; IV, 26, 5; *c)* la teología de la tradición, de Ireneo, requiere un sentido objetivo para *veritas*.

2.° Muchos entienden por *charisma veritatis* el don espiritual de la verdad, es decir, la tradición en sentido objetivo: D. van den Eynde *(Normes de l'enseignement...* 1933, p. 187), H. von Campenhausen. 3.° El estudio de los empleos de *charisma* en Ireneo y en autores posteriores a él lleva a entenderlo como dones

tir de entonces, podríamos recoger docenas de testimonios sobre la conciencia que tenía la Iglesia de ser asistida, «inspirada» por el Espíritu Santo que le fue prometido y dado para guardar una inquebrantable fidelidad a la fe recibida de los apóstoles. Esto ha sido afirmado por la Iglesia total[23], de manera especial en los concilios ecuménicos, «reunidos en el Espíritu Santo»[24]; en general, por el gobierno pastoral[25], y de manera particular por el magisterio del obispo de Roma[26]. Todo esto deriva de la apostolicidad de la Iglesia.

En la eclesiología de talante predominantemente jurídico, nacida de los conflictos con el poder secular, después de la contrarreforma y de la contrarrevolución, esta asistencia del Espíritu Santo ha sido presentada frecuentemente como algo evidente y casi automático. El hecho es conocido perfectamente y constituye uno de los artículos más irreductibles del contencioso ecuménico. A este respecto, haremos tres observaciones que afectan a la sustancia de lo que está en discusión:

1. Nosotros profesamos creer (en) *la Iglesia* apostólica, creer en el Espíritu Santo que hace apostólica a *La Iglesia. Sobre ella,* reunida y unánime alrededor de los apóstoles, vino el Espíritu en el día

---

espirituales *personales.* El sentido sería: obedeced a los presbíteros que *Dios* ha llamado al episcopado, lo que fue y es evidente porque su ordenación estuvo precedida y acompañada de dones espirituales, en particular el de una fidelidad sin fisuras a la tradición de los apóstoles. Cf. IV, 26, 5. Así interpretan E. Flesseman - van Leer, *Tradition and Scripture in the Early Church,* Assen 1954, p. 119-122. R.P.C. Hanson, *Tradition in the Early Church,* Londres 1962, p. 159s.

23. Hemos citado ya el texto tan profundo de S. Ireneo, *Adv. Haer.,* III, 24, 1 (SChr 211, p. 473). Tomás de Aquino acude a Jn 16,13 para afirmar que la Iglesia universal no puede errar en la fe: ST, II-II, q. 1, a. 9; *Quodl.* IX, 16. Para este tema en los grandes escolásticos, cf. nuestro *L'Église de S. Augustin à l'époque moderne,* París 1970, p. 244 y 232. Enunciados de teólogos de la segunda mitad del siglo XVI sobre el Espíritu Santo animando a la Iglesia, habitando en ella, han sido recogidos por M. Midali, *Corpus Christi mysticum apud D. Bañez eiusque fontes* («Anal. Gregor.» 116), Roma 1962, p. 153-188. Para el Vaticano II, cf. *Lumen Gentium,* n.° 12; *Gaudium et Spes,* n.° 11; n.° 43 § 6; etc.

24. Hemos citado un número de enunciados de los mismos concilios: *La Tradition et les traditions.* II. *Essai théologique,* París 1963, p. 108-109; I. *Essai historique,* 1960, p. 220 (para Trento). Véase también H. de Manoir, *Le symbole de Nicée au concile d'Éphèse,* «Gregorianum», 12 (1931) 126-129. Textos de los padres: Juan Crisóstomo, *Adv. Iud.,* 3,3 (PG 49,865); Cirilo de Alejandría, *Epist.,* 1 (PG 77, 16 B); 17 (108 CD); 53 (292 D - 293 A); Celestino I, carta al concilio de Éfeso (Mansi IV, 1283-84; PL 50, 505-506); León Magno a propósito de Calcedonia, *Ep.,* 103 (Pl 54 988-89), de Nicea (*Ep.,* 104, 3: col 995-96; 106, 2: col 1003-04); Fulgencio, *Epist.,* 6, 3 (PL 67, 923); papa Vigilio, *Epist.,* 15 (PL 69, 56); *De tribus capit.* (69, 72) etc.

25. Véase supra, p. 181; concilio Vaticano II, *Lumen Gentium,* n.° 21 § 2 y n.° 24; *Christus Dominus,* n.° 2 § 2; K. Hardt, *Die unsichtbare Regierung der Kirche,* Würzburgo 1956.

26. L. Merklen, *La continuité pontificale,* «Doc. cath.», 739 (1935) col. 515-530. Abundantes confirmaciones.

de pentecostés. Cuando la primera comunidad de los ciento veinte se haga mayor, se producirá este crecimiento mediante el acceso de nuevos miembros que se *agregarán* al núcleo primitivo [27]. La apostolicidad de la Iglesia es la comunión con los apóstoles y, por ellos, con ellos, la comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo (1Jn 1,3.7). El Espíritu Santo es el principio de esta comunión (2Cor 13,13) y sabemos que «a cada uno se le da la manifestación del Espíritu para el bien común» (1Cor 12,7).

Esta apostolicidad global es radicalmente la de la fe, pero también la del servicio, del testimonio, de los sufrimientos y del combate apostólicos. La «sucesión apostólica» en el sentido técnico de este término se sitúa en el interior de esta apostolicidad, de esta comunión prolongada en el tiempo sin abismarse en él. Porque, si podemos hablar de una sucesión apostólica para todos los fieles, sólo podemos hacerlo en el sentido lato de transmisión fiel de la fe [28]. La «sucesión apostólica» en sentido estricto, la de los obispos, puede realizarse únicamente *en esta comunión.* Éste es el sentido profundo de la ordenación episcopal realizada por varios obispos, en medio del pueblo que testifica que el elegido está en la fe católica y apostólica [29]. y como la Iglesia es «apostólica incluso en el cielo» (Ap 21,14), la comunión de los santos del cielo está, ella también, implicada en la ordenación de los ministros (letanías de los santos).

2. Por consiguiente, en principio, no existe automatismo, formalismo jurídico alguno: la función «jerárquica» existe en la comunión de la *ecclesia.* Una tesis límite, sostenida por casi todos — en toda la teología sólo conocemos dos excepciones — afirma que un papa he-

---

27. Cf. Act 2,41.47; 5,14; 11,24; 17,4. Los padres presentaron frecuentemente la Iglesia como una especie de expansión o de dilatación a partir de los apóstoles. Textos y referencias en p. 188 de nuestra obra citada supra en n. 6

28. Los teólogos protestantes hablan frecuentemente así; de igual manera la comisión Fe y Constitución del Consejo ecuménico (Informe de la sección europea con vistas a la conferencia de Montreal; informe de esta conferencia en «Verbum Caro», respectivamente, n.º 67 [1963] 301 y n.º 69 [1964] 1-29). Tomás de Aquino habla de tradiciones orales guardadas *in observatione Ecclesiae per succesionem fidelium* (ST. III, q. 25, a. 3 ad 4). Lutero escribió: «*alia et alia est ecclesia et tamen semper eadem in successione fidelium*» (WA 4, 169 [30]). Jean Guitton refiere esta frase de Pablo VI: «El laico es, como el obispo, un sucesor de los apóstoles» (*Dialoges avec Paul VI,* París 1967, p. 301; trad. cast. en Ed. Cristiandad, Madrid 1967).

29. En la Iglesia antigua se establecían pastores «con el asentimiento de toda la iglesia»: Clemente de Roma, *Cor.,* XLIV, 3; cf. *Didakhe,* XV, 1. Véase H. Legrand, *Sentido teológico de las elecciones episcopales en la Iglesia antigua,* «Concilium», 77 (1972) 44-56; J. Remmers, *La sucesión apostólica de la Iglesia universal,* ibid., 34 (1968) 40-57; nuestro estudio, publicado primero en 1967, *Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine,* reimpreso en *Ministères et Communion ecclésiale,* París 1970, p. 51-94 (trad. cast. en Fax, Madrid 1973); H. Küng, *La Iglesia,* Herder, Barcelona [3]1970, p. 424.

rético cesaría de ser papa porque había salido de la comunión de la fe.

Esto significa, concretamente, que una acción del Espíritu puede intervenir en toda operación que derive de la institución sacramental «jerárquica», tanto si se trata de la palabra, del gobierno pastoral o de los sacramentos propiamente dichos, actos que se sitúan dentro de la sacramentalidad general de la Iglesia. En un estudio redactado utilizando categorías y vocabulario clásicos —en aquella época no era posible actuar de otra manera—, el padre de Baciocchi demostraba que, en el acto sacramental, el momento o «polo» visible, ligado a la «sucesión apostólica» y a las decisiones históricas del Verbo encarnado, debía ser recibido y complementado en el nivel interior de la vida teologal del sujeto: «polo "espiritual" o "profético" donde se ejerce, en las almas, la empresa interior del Espíritu Santo enviado por Cristo»[30]. Los dos momentos son necesarios. Sin la venida del Espíritu, únicamente tendríamos un rito. Pero la necesidad del acto del ministro ordenado manifiesta el de la institución por Cristo. De esta manera, se unen y complementan las dos «misiones» del Verbo y del Soplo, «el Desconocido allende el Verbo», el libre don según la gracia. Ésta es la función de la epiclesis. Volveremos a hablar de esto en el tercer volumen. Todo acto de ministerio exige una epiclesis. Los ortodoxos tienen razón cuando afirman que toda la vida de la Iglesia se sitúa bajo la epiclesis. Igualmente, suscribimos gustosos las líneas de W. Kasper siempre y cuando se tenga en cuenta el lazo de la misión del Espíritu con la del Verbo encarnado: «La Iglesia es el lugar concreto donde la obra de la salvación de Dios en Jesucristo está presente por el Espíritu Santo. La eclesiología es una función de la pneumatología. Sin embargo, en la teología moderna se tiene frecuentemente la impresión de que la pneumatología se ha convertido en una función de la eclesiología. El Espíritu se convierte en garante de la institución Iglesia y la pneumatología se convierte en una superestructura añadida a la eclesiología»[31].

Nosotros hemos salido, salimos de *esa* eclesiología.

3. Si el Espíritu guarda a la Iglesia en la fidelidad a la fe apostólica y a las estructuras de la Alianza, la asiste para que, si ha de confesar, de afirmar o de precisar su fe, lo haga de manera segura y, debemos decir, «infalible». Tal fue la convicción de esta Iglesia antes incluso de que se utilizara este término inquietante, tal es su gravedad, de «infalible»[32]. Incluso cuando la Iglesia debe declarar si el

30. J. de Baciocchi, *Les sacrements, actes libres du Seigneur*, «Nouv. Rev. Théol.», 73 (1951) 681-706. Cf., para la Iglesia antigua, nuestro *Ecclésiologie du haut moyen âge*, París 1968, p. 113-116.

31. W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Maguncia 1973, p. 121; trad. cast. *Introducción a la fe*, Sígueme, Salamanca 1976.

32. B.D. Dupuy, *Le magistère de l'Église, service de la parole*, en O. Rousseau y otros autores, *L'infallibilité de l'Église*, Chevetogne 1963, p. 53-98.

Espíritu Santo es sustancialmente Dios, si Jesucristo tuvo una voluntad humana, si la eucaristía nos da verdaderamente en comunión el cuerpo y la sangre de Cristo ofrecidos en sacrificio, la Iglesia no puede no ser asistida para confesar la verdad.

Es cierto que se ha abusado entre nosotros de este atributo de infalibilidad. Y también, desde Pío IX, del término «magisterio»[33]. «Infalibilidad» se aplica únicamente a *determinados actos*, a juicios que la Iglesia emite cuando ha de declararse sobre puntos que afectan a la sustencia de la relación religiosa tal como Dios nos lo ha revelado y ofrecido en Jesucristo. Pero el concepto adecuado al conjunto de la vida histórica de la Iglesia que se esfuerza en profesar la verdad salvadora es el de indefectibilidad[34]. La Iglesia, con su magisterio pastoral, conoce, en su historia, planteamientos diversos de la verdad; cae en la cuenta de que se han dado, en ellos, errores, insuficiencias, olvidos, tensiones, momentos críticos. Todo ello constituye el tributo de su historicidad; historicidad del conocimiento, del lenguaje, de las situaciones concretas que condicionan su testimonio. El Espíritu Santo asiste a la Iglesia *ne finaliter erret*, para que el error no prevalezca (cf. Mt 16,18).

Los protestantes pueden estar de acuerdo con esta posición. De hecho, son bastantes los que así se han manifestado[35]. Incluso la persistencia con que subrayan que el sujeto primero de la indefectibilidad de la Iglesia, eventualmente de la infalibilidad, no es la Iglesia misma, sino el Espíritu Santo, puede ser aceptada por nosotros a condición de que haya verdaderamente *don* de la gracia. Los ortodoxos están también de acuerdo con el contexto teológico que les es propio y que expresan los términos de comunión, *sobornost* (pero véase nuestra observación 1.ª), de *epiclesis* (nuestra observación 2.º), de una apostolicidad y de una vida en la verdad que son inseparables de la existencia doxológica de la Iglesia y de su vida en la santidad[36].

---

33. Nuestras dos notas, publicadas en «Rev. Sciences phil. théol.», 60 (1976) 85-112.

34. Véase nuestro artículo *Infallibilité et indéfectibilité*, «Rev. Sc. ph. th.», 54 (1970) 601-618 (reimpr. en *Ministères et Communion ecclésiale*, op. cit., París 1971, p. 141-165); también *Après «Infallible?» de Hans Küng: bilans et perspectives*, ibid., 58 (1974) 243-252. El Vaticano II *(Lumen Gentium*, n.º 39) habla de la Iglesia *indefectibiliter sancta.*

35. Véase J.J. von Allmen, citado supra, n. 17; J. Bosc, *L'attitude des Églises réformées concernant l'Infallibilité de l'Église*, en op. cit. en n. 32, p. 211-222, con citas de la Confesión de fe escocesa, c. XVI de Calvino, *Inst. Chr.*, IV, 8, 13; L. Ott, sucesor de K. Barth en Basilea, *Die Lehre des 1. Vatikanischen Konzils. Ein evangelischer Kommentar*, Basilea 1963, p. 161-172; luteranos americanos (cf. «Irénikon», 51 [1974] 251).

36. E. Lanne *(Le Mystère de l'Église et de son unité*, «Irénikon» 46 [1973] 298-342) ha comparado la declaración romana *Mysterium Ecclesiae* (24-6-1973) y la encíclica de la Iglesia ortodoxa de los Estados Unidos, de finales de marzo de 1973. El contenido objetivo de ambos documentos es bastante similar, pero el

Nuestro próximo capítulo tratará de esto. Como hemos dicho anteriormente, las propiedades de la Iglesia no sólo son inseparables la una de las otras, sino que son recíprocamente interiores la una a las otras. La apostolicidad es santa y católica.

Apéndice

DOS TEOLOGIAS DE LA APOSTOLICIDAD

W. Pannenberg y J.D. Zizioulas

W. Pannenberg, *La signification de l'eschatologie pour la compréhension de l'apostolicité et de la catholicité de l'Église,* «Istina», 14 (1969) 154-170 (*Apostolizität und Katholizität der Kirche in der Perspektive der Eschatologie,* «Theolog. Literaturzeitung», 94 (1965) 97-112. El texto alemán ha sido publicado también en *Katholizität und Apostolizität,* dir. por R. Groscurth, suplemento de la revista «Kerygma und Dogma», 2, Gotinga 1971.

Los apóstoles no son tan sólo testigos; son enviados en misión para todo el desenvolvimiento de la historia hasta la escatología y con vistas a ella. De esta manera, la fidelidad al testimonio no queda orientada únicamente hacia el pasado, sino hacia la escatología y, por consiguiente, un cumplimiento en toda la historia. En el fondo, apostolicidad y catolicidad dinámica son la misma cosa. Ésta es en gran medida nuestra posición. En Pannenberg aparece unida con su idea de la revelación como historia: *Offenbarung als Geschichte,* Gotinga 1961, ²1963 (trad. cast.: *La revelación como historia,* Sígueme, Salamanca 1977). Dios se revela en la historia, Esto puede entenderse bien, lo hemos visto a propósito de la catolicidad. En teología protestante se da una superación del «Scriptura *sola*» y de un positivismo excesivamente estrecho de la revelación escriturística.

J.D. Zizioulas, *La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des Églises orthodoxes,* «Istina», 19 (1974) 65-94.

Se trata principalmente de realizar el «uno y muchos», que es el programa del misterio cristiano y el sentido de la apostolicidad. Podemos concebirlo bajo dos esquemas: histórico o escatológico.

Según el esquema *histórico,* los apóstoles son enviados, y por consiguiente dispersados, en el mundo para difundir el Evangelio. Esto es lo que encontramos en Clemente Romano. Los apóstoles son tomados individualmente, su sucesión es histórica; ella asegura la referencia a alguna cosa del pasado, lejana. Es concebida también en una línea jurídica [37]. El esquema *escatológico* considera a los apóstoles reunidos alrededor del Señor y llamando en un solo lugar *(epi to auto)* al pueblo disperso. El «en un solo lugar» *(epi to auto)* se traduce aquí abajo en la celebración de la eucaristía (1Cor 11,18) que se refiere a la reunificación escatológica: *Didakhe,* Ignacio de Antioquía. Se concibe la continuidad no como

---

texto ortodoxo sitúa el magisterio de la Iglesia y su carisma de verdad en un contexto de doxología y de vida santa, mucho más que el documento romano.

37. Esta idea responde, efectivamente, bastante bien a la manera como la edad media consideró a los apóstoles dispersos y a la cabeza de provincias en las que ellos habían fundado iglesias particulares. Cf. nuestro estudio *Notes sur le destin de l'idée de collégialité épiscopale en Occident au Moyen Âge (VIIᵉ-XVIᵉ siècle,* en *La collégialité épiscopale. Histoire et Théologie* («Unam Sanctam» 52), París 1965, p. 99-129 (p. 115s). Posteriormente hemos enriquecido nuestra documentación.

la de una transmisión histórica, sino como la de una *presencia*. J.D. Zizioulas encuentra el fundamento de ésta en el Espíritu, que es el don escatológico, y en una constitución pneumatológica de Cristo y de la cristología que permite nuestra inclusión en él y, por consiguiente, la unidad de su cuerpo con él. La continuidad de presencia profundiza la continuidad histórica de transmisión y de memoria: Zizioulas ve una realización de esto en la *epiclesis* eucarística, que viene a continuación del relato o *anamnesis*. Él habla de la naturaleza epiclésica de la vida de la Iglesia, en virtud de la cual aspira a ser lo que es ya y debe recibirlo actualmente de Dios. Es la actualización por el Espíritu Santo. Zizioulas propone otra aplicación a la ordenación: ésta no es sólo transmisión histórica (y jurídica) de apostolicidad, de naturaleza individual (lógica del *saliach*), sino inserción en la comunidad escatológica y eucarística. De igual manera, el *charisma veritatis certum* conferido en la ordenación está unido a la comunidad entera. Sólo los obispos — pero todos los obispos — pastores de una *ecclesia* participan en el concilio.

Zizioulas no piensa que se debe realizar sólo uno de estos dos esquemas con exclusión del otro. En la eucaristía, la *epiclesis* no hace superfluo el relato. ¿Qué sería una presencia por el Espíritu si no estuviera la realidad histórica de la «economía»? ¿De *quién* sería ella la presencia o la actualización? Los padres llaman «místico» lo que es relativo a la consumación, es decir, al «misterio» de Cristo. Pero insisten en el hecho de que se trata del Cristo de la «economía», no de una realidad celeste que no estará dada en la economía [38]. Verdaderamente, la Omega viene del Alfa. Yo insistiría en este punto más de lo que se detiene Zizioulas. Él sigue, se comprende, *su* percepción, que es rica y profunda. En cuanto al fondo, podemos declararnos de acuerdo. Hemos querido presentar esta postura de Zizioulas a causa de su originalidad. Por otra parte, nuestra propia postura había sido adoptada antes de la lectura de su texto que, por otra parte, cita frecuentemente estudios nuestros anteriores. Esperamos que se perciban los enriquecimientos y eventuales correcciones que el pensamiento ortodoxo puede aportar a nuestras construcciones latinas (que tienen también su mérito y su fuerza).

---

38. Véase L. Bouyer, *Mystique*, en «Vie Spirituelle», suplemento de mayo de 1949, p. 3-23.

V

EL ESPÍRITU SANTO, PRINCIPIO DE SANTIDAD DE LA IGLESIA

Hemos estado tentados de escribir «principio de santidad *en* la Iglesia», pero esto habría designado, más bien, la santificación de las personas. Y de esto trataremos en la parte segunda de este libro. Aquí tratamos de la Iglesia como tal.

Repitamos una vez más que las propiedades de la Iglesia se cualifican por una interpenetración mutua. La unidad es santa. Es algo que los sociólogos no pueden describir. Se sitúa en el plano accesible únicamente a la fe. La apostolicidad es santa, es la continuidad de una misión y de una comunión que comienzan en Dios. La catolicidad es santa. No podemos entenderla como una expansión mundial y multinacional.

El Nuevo Testamento no habla de Iglesia santa: los textos más próximos a este tema son Ef 5,26-27, donde se presenta a la Iglesia como esposa de Cristo, los que hablan de ella como de un templo santo de Dios, 1Cor 3,16s. De otra parte, a los miembros de la Iglesia se les llama «los santos» [1], «sacerdocio santo, nación santa» (1Pe 2,5-9), «templo santo» (Ef 2,21). Pero el atributo «santo» es el más antiguo que ha sido atribuido a la Iglesia. Con todo, no le fue aplicado con mucha frecuencia con anterioridad a san Hipólito, que formula así la tercera pregunta bautismal: «¿Crees en el Espíritu Santo en la santa Iglesia para la resurrección de la carne?» [2] Esto nos lleva a finales del siglo II o comienzos del III.

La *Iglesia* es esposa, la *Iglesia* es templo. A decir verdad, toda alma fiel es esposa, todo fiel es templo. Esto está formalmente dicho

---

1. Rom 12,13; 1Cor 1,2; 6,1.2; 14,33; Flp 1,1; 4,21.22; Col 1,1.4; Ef 4,12; Act 9,13.32.41; 26,10.18; Ap 13,7.

2. Véase P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la sainte Église pour la Résurrection de la chair. Étude sur l'histoire et la théologie du Symbole* («Unam Sanctam» 17), París 1947.

en el Nuevo Testamento[3] y proclamado incesantemente por los padres. Al menos después de Orígenes, cuya influencia fue grande (pero ya anteriormente Hipólito), los padres y otros autores supieron y dijeron que «toda alma es la Iglesia»[4]. Toda alma es esposa, toda alma es templo. Por su parte, la liturgia pasa de una imagen a otra, del singular al plural, siendo éste primero[5]. Y es que, para los antiguos, la Iglesia es el «nosotros» de los cristianos[6].

La Iglesia templo

Tomás de Aquino, en su comentario de *sanctam Ecclesiam catholicam* del símbolo, precisa de inmediato: «Es preciso saber que Iglesia es lo mismo que asamblea *(congregatio)*. Así, "Iglesia santa" es lo mismo que "asamblea de fieles"; cada cristiano es como un miembro de la Iglesia misma.» Y al explicar el atributo de santidad escribe:

La Iglesia de Cristo es santa. El templo de Dios es santo y este templo sois vosotros (1Cor 3,17). De ahí la expresión *sanctam ecclesiam*. Los fieles de esta asamblea *(congregatio)* son hechos santos por cuatro títulos. En primer lugar, así como una iglesia es lavada materialmente en su consagración, los fieles son lavados con la sangre de Cristo, Ap 1,5, *él que nos ama y que nos lavó nuestros pecados con su sangre;* y Heb 13,12, *Jesús para santificar al pueblo por su propia sangre...* En segundo lugar, por una unción: de la misma manera que la iglesia recibe una unción, los fieles son ungidos para ser consagrados por una unción espiritual; de otro modo no serían «cristianos», porque «Cristo» significa «ungido». Esta unción es la gracia del Espíritu Santo: 2Cor 1,21: *Dios es quien nos da la unción;* 1Cor 6,11, *habéis sido santificados en el nombre del señor Jesucristo (y por el espíritu de nuestro Dios).* En tercer lugar, por la inhabitación de la Trinidad; porque allí donde Dios habita, es lugar santo, Gén 28,13, *verdaderamente, este lugar es santo;* y Sal 92,5: *a tu casa conviene santidad.* En cuarto lugar, porque Dios es invocado: Jer 14,9, *Tú estás entre nosotros, Señor y tu nombre ha sido invocado sobre nosotros.* Es preciso, pues, vigilar para que, así santificados, no mancillemos, por el pecado, nuestra alma que es el templo de Dios. El Apóstol dice, 1Cor 3,17, *Al que destruya el templo de Dios, Dios lo destruirá a él»* [7].

---

3. El alma esposa: 2Cor 11,2. El alma templo: 1Cor 3,16s; 6,19; 2Cor 6,16. Véase también 2Tim 1,14.

4. Tema muy frecuente. Textos en H. de Lubac, *Catholicisme* («Unam Sanctam» 3), París 1938, especialmente p. 151s; Cl. Chavasse, *The Bride of Christ* (infra, n. 17); E. Dassmann, *Ecclesia vel anima. Die Kirche und ihre Glieder in der Hoheliederklärung bei Hippolyt, Origenes und Ambrosius von Mailand*, «Rom. Quart.», 61 (1966) 121-144.

5. Numerosos ejemplos en la liturgia hispanovisigótica (R. Schulte, *Die Messe als Opfer der Kirche...* Münster 1959, p. 71, 72, 75). Y véase también el diminuto pero profundo tratado de san Pedro Damiano, *Dominus vobiscum* (trad. fr. parcial en «La Maison-Dieu», 21 (1950/1) 174-181.

6. K. Delahaye, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles* («Unam Sanctam» 46), París 1964.

7. Tomás de Aquino, *Collationes de «Credo in Deum»*, cuaresma 1273, art. IX: *Opera*, ed. Parma, t. XVI, p. 147-148.

A propósito del tema de Iglesia-templo santo, Tomás cita 1Cor 3,16-17. Como no trata el tema por sí mismo, no cita los otros textos en los que el cuerpo de Cristo (Jn 2,19-22), la Iglesia, es presentada como el templo, la casa en la que se rinde un culto espiritual a Dios He aquí los textos principales:

Porque por medio de él, los unos y los otros tenemos acceso, en un solo Espíritu, al Padre. Así pues, ya no sois extraños ni forasteros, sino que compartís la ciudadanía del pueblo santo y sois de la familia de Dios, edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo Jesús, en el cual toda construcción, bien ajustada, crece hasta formar un templo santo en el Señor; en el cual también vosotros sois edificados juntamente, *hasta formar el edificio de Dios en el Espíritu* (Ef 2,18-22).

También vosotros servid de piedras vivas, para edificar una *casa espiritual,* ordenada a un sacerdocio santo que ofrezca *sacrificios espirituales* agradables a Dios por Jesucristo (1Pe 2,5).

Estos textos insisten en el culto espiritual y, de manera especial, acentúan la realidad de que tenemos acceso junto al Padre: «nuestra comunión es con el Padre» (1Jn 1,3). Jesús había declarado: «Llega la hora, y es el momento actual, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad... Dios es espíritu y los que adoran, tienen que adorarlo en espíritu y verdad» (Jn 4,23-24). Cuando se dice que Dios es espíritu, no se está enunciando su naturaleza; se trata de la verdad de nuestra relación religiosa. Que el culto cristiano deba de ser espiritual no significa que no pueda ser sensible, corporal; significa que debe de proceder de la fe y expresar la realidad teológica de la fe, de la esperanza y de la caridad[8]. Esto es la obra del Espíritu Santo: cf. Flp 3,3; Jds 20. No se puede profesar «¡Jesús es Señor!» si no es por el Espíritu (1Cor 12,3). La unción, que es el efecto y la marca del Espíritu en nosotros, es unción *de la fe*[9]. Se trata de la originalidad y verdad del culto *cristiano.* Es el acto en que la Iglesia es más puramente ella misma. Ella es el templo santo de Dios, donde, por la fuerza del agua viva que es el Espíritu Santo, es celebrada la fe en el bautismo y el amor-*agape* en la eucaristía[10]. ¡Qué bella es esta liturgia de la Iglesia, que llena

8. En consonancia profunda con el NT y en la línea de san Agustín *(Enchir.* 3, Tomás de Aquino, 1.°) define el culto en general como *protestatio fidei,* 2.°) ve el culto externo como la expresión del culto interior de las tres teologales: ST, I-II, q. 99, a. 3 y 4; II-II, q. 93 a. 2; q. 101, a. 3 ad 2. En la línea de san Agustín, Hugo de San Víctor y Guillermo de Auxerre ven los sacramentos como sacramentos de la fe; cf. J. Gaillard, «Rev. Thomiste» 59 (1959) 5-31, 270-309, 664-703; L. Vilette, *Foi et Sacrements,* 2 vols., París 1959 y 1964.

9. 2Cor 1,21-22; 1Jn 2,20.27. Cf. I. de La Potterie, *L'onction du chrétien par la foi,* «Biblica», 40 (1959) 12-69, reimpr. en *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien* («Unam Sanctam» 55), op. cit., París 1965, p. 107-167. Cf. Vaticano II, *Lumen Gentium,* n.° 12.

10. Con P. Nautin, op. cit. (n. 2), p. 49-50, se pueden entender así los textos de los padres apostólicos y de san Ireneo.

el espacio y el tiempo con las alabanzas a Dios, creador y salvador; al Padre, por el Hijo, en el Espíritu. Cuando la alabanza enmudece aquí, comienza un poco más al oeste, a medida que la aurora se levanta y que el sol asciende. Ella «recapitula todas las cosas en Cristo... en él también después de haber creido, fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa, el cual es arras de nuestra herencia para la redención del pueblo que Dios adquirió para sí, para alabanza de su gloria» (Ef 1,10.13-14).

Templo, casa, encierran la idea de habitación. El Nuevo Testamento habla de una habitación no sólo de «Dios», del Padre y del Hijo, sino expresamente del Espíritu [11]. Es también una afirmación de la teología clásica, de santo Tomás, por ejemplo [12]. Pero la manera como los tomistas, siguiendo a santo Tomás, explican esta habitación puede crear cierta dificultad [13]. Efectivamente, sobre la base de la fe y del amor sobrenatural, se trata de una habitación sustancial de Dios, de su Tri-unidad, *como término de conocimiento y de amor.* Pero esto es algo que es propio de las personas [14]. ¿Qué significación tiene al aplicarlo a la Iglesia como tal?

Pero la dificultad no es verdaderamente tal. En primer lugar, como santo Tomás tuvo sumo cuidado de señalar, la Iglesia es la asamblea de los fieles. Si toda alma es la Iglesia, ésta verifica la cualidad de casa de Dios de manera más evidente: en ella, los fieles son como piedras vivas: Ef 2,20-22; 1Pe 2,5. Y si Dios (el Espíritu) habita plenamente sobre la base de la caridad, sólo la Iglesia, sólo el cuerpo de Cristo tiene la seguridad de poseer siempre una fe formada por la caridad [15]; cada persona individual puede fallar aquí. Las prome-

---

11. Cf. Jn 14,15-17; 1Cor 3,16-17; 6,19; 1Jn 4,12-13.

12. Así Tomás de Aquino, *III Sent.*, d. 13, q. 2, a. 1 ad 2; a. 2, q.ª 2; el texto citado supra (n. 7). E. Vauthier (*Le Saint-Esprit principe d'unité de l'Église d'après S. Thomas d'Aquin. Corps mystique et inhabitation du Saint-Esprit,* «Mél. de Sc. relig.», 5 (1948) 175-196; 6 [1949] 57-80), nos ha censurado el haber olvidado, en nuestra interpretación de la eclesiología de santo Tomás, el aspecto de *habitación* del Espíritu Santo en la Iglesia. Posteriormente hemos retornado frecuentemente a estas cuestiones y textos. El tema de la habitación es poco frecuente en santo Tomás, rarísimo si se trata de la habitación en la Iglesia como tal: *In 1 Cor,* c. 3, lect. 3 ilustra esta observación, ya que se omite este último tema por completo.

13. Véase, por ejemplo, Ch. Journet, *L'Église du Verbe incarné,* t. II, París 1951, p. 510-565.

14. En la *Suma,* santo Tomás tiene cinco o seis menciones brevísimas de la habitación del Espíritu (por la caridad). Él dice siempre «en el hombre», «en nosotros»: I, q. 43, a. 3 y 5; I-II, q. 68, a. 5; II-II, q. 19, a. 6; q. 24, a. 11; III, q. 7, a. 13.

15. Cf. S. Tomás, *III Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2 ad 4; ST, II-II, q. 1, a. 9 ad 3. Numerosos textos en que Tomás presenta la fe animada por la caridad como sustancia del cuerpo místico: *In Galat.*, c. 6, lect. 4 final; *In Ioan.*, c. 7, lect. 7; *IV Sent.*, d. 9, q. 1, a. 2 sol. 4; ST, II-II, q. 124, a. 5 ad 1; III, q. 80, a. 2; a. 4...

sas han sido hechas a la Iglesia. Y por «Iglesia» no es necesario entender únicamente la asamblea de los fieles, lo que el padre de Lubac llama la *ecclesia congregata,* sino, igualmente, la *ecclesia congregans,* los elementos esenciales de la institución apostólica: su función y su ministerio de enseñanza, sus sacramentos. ¿No es éste el sentido de las promesas contenidas en Mt 16,18-19; 28,19-20 relacionado con Jn 14,16? La Iglesia, casa del Dios viviente, es el sacramento de salvación para la humanidad. Ella es liturgia para Dios, es un signo de su amor de los hombres y de su reino. Incluso las construcciones llamadas igualmente «iglesias» desempeñan este papel en el paisaje de nuestras ciudades y de nuestras aldeas...

La Iglesia esposa

Citemos, en primer lugar, los textos del Nuevo Testamento, al menos los principales, y los relacionados con nuestro tema. Pero incluso los de la Antigua Disposición no le son extraños [16].

Os desposé con un solo esposo para presentaros como virgen pura a Cristo (2Cor 11,2).

Maridos, amad a vuestras esposas como también Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella, para santificarla, purificándola con el baño del agua por la palabra, para presentársela a sí mismo toda gloriosa, sin mancha ni arruga o cosa parecida, sino, por el contrario, santa e inmaculada... Pues nadie jamás odió a su propia carne, sino que la nutre y cuida, como también Cristo a la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo. Por lo cual *«dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne»* (Ef 5, 25-27.29-31).

No nos salvó por las obras de justicia que hubiéramos realizado nosotros, sino, según su misericordia, por medio del baño regenerador y renovador del Espíritu Santo, que él derramó abundantemente sobre nosotros por medio de Jesucristo nuestro Salvador, para que, justificados por su gracia, seamos, como esperamos, herederos de una vida eterna (Tit 3,5-7).

Este último texto no habla de esposo-esposa, pero explica y completa lo que contiene la carta a los efesios sin expresarlo formalmente, la función del Espíritu ligado a la purificación y regeneración bautismales, y también una referencia explícita a una consumación escatológica.

Los padres contemplaron mucho el misterio de las nupcias entre Cristo y la Iglesia (la humanidad). La liturgia lo asume y celebra [17].

16. Cf. el insuperable Os 2,4-20; Ez 16 y 23; Is 61,10; 62,4-5; *Cant* y *Sal* 45. Para el NT, cf. R.A. Batey, *New Testament Nuptial Imagery,* Leyden 1971; P. Andriessen, *La nouvelle Eve, corps du Nouvel Adam,* en *Aux origines de l'Église* («Recherches Bibliques» VII), dir. por J. Giblet., DDB 1965, p. 87-109.

17. Algunas referencias: S. Tromp, *Ecclesia sponsa, virgo, mater,* «Gregorianum», 18 (1937) 3-21 (y *Corpus Christi quod est Ecclesia.* I. *Introd. generalis,*

La función de la tradición a este respecto consiste en recoger esa contemplación, armonizar los datos de la revelación y profundizar su inteligencia. Hemos estudiado este punto con amor. Ella ve este misterio de la manera siguiente. En primer lugar como una elección de gracia, mediante una selección y llamamiento, por medio de un amor antecedente: es la decisión que el Verbo-Hijo se despose con la naturaleza humana por su encarnación. Los padres subrayan este aspecto de elección, poniéndolo en relación con el de la purificación [18]. Cristo tomó la naturaleza humana mancillada y la purificó haciéndola así su desposada, su esposa. Cristo fundó esta purificación en su bautismo, fundamento del nuestro sacramental, y en su muerte en la cruz, tanto el uno como la otra comunican su Espíritu a la Iglesia, su esposa, la nueva Eva. Mediante el bautismo, el don del Espíritu y después la eucaristía, en la que Jesús la alimenta con su propio cuerpo espiritualizado, la Iglesia-esposa se convierte en el cuerpo de Cristo y forma con él, espiritual y misteriosamente (místicamente) «una sola carne». San Agustín desarrolló en gran medida este aspecto del misterio, que es también profundamente paulino (cf. P. Andriessen citado en n. 16). Claude Chavasse también le ha concedido gran atención. Conocemos también la admirable exposición que hizo Bossuet basándose en la complementariedad de los dos términos de esposa y de cuerpo [19].

Se han celebrado las bodas. La Iglesia es esposa, pero no ha alcanzado aún la plenitud de la pureza que el bautismo inaugura. Siente la tentación, en sus miembros pecadores, de unirse a otros esposos: 1Cor 6,15s. La unión, que debe consumarse en un solo espíritu (Espíritu), es todavía imperfecta. Es necesario que también la Iglesia viva una pascua de muerte y resurrección por el poder del Espíritu. Sus nupcias sólo serán perfectas escatológicamente. La Iglesia aspira a ello. Todavía posee el Espíritu sólo como arras, como prenda. Los

---

Roma 1937; [2]1946, p. 26-53; O. Casel, *Die Taufe als Brautbad der Kirche*, «Jahrb. f. Liturgiewiss.», 5 (1925) 144-147; id., *Die Kirche als Braut Christi nach Schrift, Väterlehre u. Liturgie*, en *Die Kirche des lebendigen Gottes (Theologie der Zeit)*, Viena 1936, p. 91-111; H. Engberding, *Die Kirche als Braut in der Ostsyrischen Liturgie*, «Orientalia christ. period.», 3 (1937) 5-48; F. Graffin, *Recherches sur le thème de l'Église-epouse dans les liturgies et la littérature de langue syrienne*, «L'orient chrétien», 4 (1938) 317-336; Cl. Chavasse, *The Bride of Christ. An Enquiry into the Nuptial Element in Early Christianity*, Londres 1940. Personalmente hemos estudiado, de manera particular, san Agustín y san Bernardo (que cita frecuentemente 1Cor 6,17).

18. En el rito griego, el baño de la novia era el primer rito del matrimonio: P. Stergianopoulos, *Die Lutra u. ihre Verwendung bei der Hochzeit u. im Totenkultus der alten Griechen*. Atenas 1922; O. Casel, citado supra, n. 17; J.A. Robillard, *Le symbolisme du mariage selon S. Paul*, «Rev. Sc. ph. th.», 21 (1932) 243-247; J. Schmid, art. *Brautschaft (Heilige)*, en *Reallexikon f. Antike u. Christentum*, II, col. 528, 564.

19. *IVe Lettre à une demoiselle de Metz*, n.os XXIX-XXXVI en «Grands écrivains de la France»: Bossuet, *Correspondance*, t. I, París 1909, p. 68-71.

gemidos que él exhala en nosotros suspirando por la consumación del designio de Dios (Rom 8,26-30) aspiran a esa consumación. Es lo que expresan los maravillosos textos de la manifestación final:

Y decían: «¡Aleluya! Porque ha comenzado a reinar el Señor, nuestro Dios Todopoderoso. Alegrémonos y regocijémonos y démosle gloria, porque han llegado las bodas del Cordero, y su esposa se ha preparado. Le ha sido dado vestirse de lino resplandeciente y puro.» El lino significa las obras justas de los santos (Ap 19,6-8).

Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén que bajaba del cielo de parte de Dios, preparada como esposa ataviada para su esposo (Ap 21,2).

El Espíritu y la esposa dicen: ¡Ven! (22, 17).

Desde un punto de vista bíblico, la verdad de las cosas se encuentra al final, pero es atisbada desde el comienzo. Lo que se consuma en estos últimos capítulos de este último libro, en esta «manifestación» final («Apocalipsis») había sido atisbado ya en los primeros capítulos del primer libro, el de los inicios («Génesis»).

Al principio... el soplo de Dios aleteaba sobre las aguas... Dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza... Y creó Dios el hombre a imagen suya, varón y hembra los creó... Dijo Dios: No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada... Entonces Dios hizo caer un sopor profundo sobre el hombre... De la costilla que Dios había quitado al hombre formó la mujer... Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer y vendrán a ser los dos una sola carne (Gén 1,1.2; 1,26.27; 2,18.21-24).

De manera unánime, al menos desde Tertuliano, los padres y los antiguos han visto aquí un anuncio profético de los esponsales de Cristo, nuevo Adán, y la Iglesia, nueva Eva, cuando, del costado traspasado del Cristo dormido en la muerte, salieron agua y sangre, los sacramentos, bautismo y eucaristía, que construyen la Iglesia: ¡Las bodas de la cruz! ¡Las bodas del Cordero! [20]

Los combates de la Iglesia santa de los pecadores

Vivimos entre el Génesis y el Apocalipsis, bajo el régimen del Espíritu dado (únicamente) en arras o como principios. En nuestras vidas personales se desarrolla una lucha entre el espíritu y la carne. Pero, una vez más, se trata aquí de la Iglesia como tal. También ella está comprometida en este combate, porque ella es pesadamente carnal. ¿Es necesario que lo digamos? Lo sabemos, pero ella no lo

20. Centenares de testimonios. Cf. S. Tromp, *De nativitate Ecclesiae ex Corde Iesu in Cruce*, «Gregorianum», 13 (1932) 489-527.

confiesa suficientemente[21]. La montaña de faltas históricas y de insuficiencias de la Iglesia impide, en muchos, un movimiento de confianza. Esposa de Cristo, «dulce y humilde de corazón», la Iglesia ha dado pruebas de orgullo y de dureza. Discípula de aquel que no tenía dónde reclinar su cabeza, ella se encuentra a gusto instalada y situada en la riqueza. Teniendo por alma al Espíritu Santo, «el Desconocido allende el Verbo», ella ha desconocido frecuentemente los signos de los tiempos, se mostró demasiado apegada a prácticas formalistas, a estructuras de poder y de inmovilismo. Lo que dice san Pablo del ministerio, no de la letra, sino del espíritu (2Cor 3,6) se refiere a ella, pero apenas osa reivindicarlo. ¡Tan grande es la conciencia de traicionarlo constantemente! Mas, ¿por qué continuar evocando estos *gravamina?* Con el canónigo Jacques Leclerq, deseamos «una lucha por el espíritu de Cristo en la Iglesia»[22]. Y para que la Iglesia, pueblo mesiánico de Dios, responda plenamente a lo que san Bernardo llamaba *quod tempus requirit,* las llamadas, las urgencias de la historia, una historia que tiene su desembocadura en el reino de Dios. Pureza y plenitud son los dos grandes motivos que exigen y suscitan, en la Iglesia, reformas, creación de situaciones nuevas. Ambos motivos denuncian un margen, a veces dramático, siempre abierto, entre el ideal y la realidad, esa inagotable e insondable «reserva escatológica» de la que habla J.B. Metz.

Poseemos el Espíritu solamente en arras, como fianza o primicias, pero él es siempre el «Prometido»[23]. Él va siempre por delante y llama, como decía monseñor Ignacio Hazim. Él es la atracción que ejerce sobre nosotros la herencia escatológica del reino. ¡Que venga tu reino! Algunos manuscritos, en el lugar de estas palabras de Lc 11,2, dicen: «Haz venir tu Espíritu Santo sobre nosotros y que él nos purifique.» Este texto fue conservado por bastantes padres[24].

---

21. Véase, igualmente, Vaticano II, *Lumen Gentium,* n.° 8 § 3 final; n.° 15; *Gaudium et Spes,* n.° 43; *Unitatis redintegratio,* n.° 4 § 5 y 6; n.° 6; Pablo VI, encíclica *Ecclesiam suam,* 6/8/1964 (AAS 56 [1964] 628-630, 649); discursos en las audiencias del 10-8-1966 y 7-6-1969 donde cita nuestro libro y la *ecclesia semper reformanda* («Doc. cath.», 1969, p. 506).

22. Es un capítulo de su libro *La vie du Christ dans son Église* («Unam Sanctam» 12), París 1944, p. 90-111 (trad. cast. en Desclée, Bilbao 1964). Por limitarnos a nuestros propios escritos: *Vraie et fausse réforme dans l'Église* («Unam Sanctam» 20), París 1950; ²1969 (trad. cast. en Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1973); *Comment l'Église sainte doit se renouveler sans cesse,* «Irénikon», 34 (1961) 322-345 (reimpr. en *Sainte Église,* París 1963, p. 131-154); *Pour une Église servante et pauvre,* París 1963; *L'aplication à l'Église comme telle des exigences évangéliques concernant la pauvreté,* en *Église et pauvreté* («Unam Sanctam» 57), París 1965, p. 135-155.

23. Arras: 2Cor 5,5; primicias: Rom 8,23; fianza: 2Cor 1,22; Ef 2,14. Cf. Heb 6,4. «Prometido»: Lc 24,49; Act 1,4; 2,33; Gál 3,14; Ef 1,13.

24. Alusión en Tertuliano, *Adv. Marcionem,* IV, 26; formalmente en san Gregorio de Nisa, *De orat. Dom.,* 3 (PG 44, 1157 C), Evagrio *(Traité de l'oraison,* 58, ed. por I. Hausherr, París 1960, p. 83), Máximo el Confesor (PG 90, 884 B).

Igualmente, el Espíritu empuja la causa del Evangelio hacia adelante. Suscita las grandes iniciativas innovadoras, misiones, órdenes religiosas nuevas, grandes obras del pensamiento. Inspira las reformas necesarias y sabe preservarlas de simples arreglos externos para hacer prevalecer en ellas una remodelación más acorde con el espíritu de Jesús.

Podemos «entristecer» al Espíritu (Ef 4,30) o, incluso, «apagarlo» (1Tes 5,19), resistir al Espíritu (Act 7,51)...

Podemos también escucharle, cooperar para reflejar la gloria del Señor, su presencia; dejarnos transfigurar a su imagen, por el Señor, que es Espíritu (2Cor 3,18). Entonces la Iglesia es un signo de la presencia de Dios, una «hagiofanía»; revela la realidad y la presencia de otro mundo; es una anticipación del reino en el que Dios será todo en todos (1Cor 15,28). No debemos dejar de releer el testimonio de Malcolm Muggeridge, encargado de preparar, para la BBC de Londres, una emisión sobre la madre Teresa de Calcuta, que se creía iba a ser un lamentable fracaso. Y fue un éxito clamoroso.

Se discute interminablemente los modos de utilización de los *mass media*, como la TV, en una perspectiva cristiana y se ensayan toda clase de procedimientos, diálogo con los ateos y los humanistas, salmos pop y sesiones psicodélicas... Basta con que aparezca en la pantalla la claridad de un rostro desbordante de caridad; alguien para quien el mundo no es nada, Cristo todo; alguien que ha abandonado la esclavitud del yo y de la carne para renacer a la libertad de los hijos de Dios... Sí, podemos asombrarnos de que una religiosa desconocida, albanesa de origen y que tenía miedo — se percibía claramente — ante las cámaras, con su dicción indecisa, impacta a los telespectadores ingleses un domingo por la tarde. No se trataba de un apologista cristiano profesional, de un obispo o de un arzobispo. Jamás logró tal impacto uno de esos clérigos de vanguardia... Era una demostración de Espíritu y de poder para que «nuestra fe reposara no sobre la sabiduría de los hombres, sino sobre el poder de Dios» [25].

El Espíritu Santo es quien suscita la irradiación de la santidad. Efectivamente, no son los discursos más inteligentes quienes hacen surgir en el mundo una cosecha espiritual; son las almas escondidas en Dios, totalmente abandonadas y entregadas, perdidas para el mundo y entregadas incondicionalmente a Dios. Un Serafín de Sarov, un Charles de Foucauld. Los hechos están ahí, son evidentes: éstas son las vidas que cambian otras e irradian la santidad.

Después de esta evocación de la manifestación del Dios santo en la vida de sus fieles, ¿osaremos hacer mención de una hagiofanía en y por la belleza? Los padres, Ireneo, Atanasio, Cirilo de Alejandría entre otros, nos dicen que el Verbo encarnado revela al Padre invisible y que el Espíritu revela al Verbo-Cristo. A su vez, los santos

---

25. Malcolm Muggeridge, *Mère Teresa de Calcuta*, París 1973, p. 25-26 (trad. cast.: *Madre Teresa de Calcuta*, Atenas, Madrid ²1977). Alusión a 1Cor 2,4-5.

revelan al Espíritu, a Dios como don, amor, comunicación, comunión. La iconografía cristiana de Oriente y Occidente ha traducido frecuentemente esta irradiación en los apóstoles, los santos y las santas: cf. F. Ostlender citado infra en n. 26. Incluso los monumentos revelan a veces una presencia del Espíritu: el Thoronet, Chartres... Y el canto: la espiritualdad alada del gregoriano, los acordes de un coro salmodiando, la polifonía de las liturgias ortodoxas, el canto espontáneo de las reuniones de renovación donde el Espíritu se torna sensible como suavidad y armonía, «paz y gozo en el Espíritu Santo» (Rom 14,17).

La comunión de los santos [26]

Esta expresión, querida para los católicos, proviene del Símbolo de los apóstoles, documento occidental, donde, por otra parte, sólo comienza a ser atestada poco antes del año 400. Contrariamente a lo que algunos piensan [27], no se trata de una aposición a *sanctam Ecclesiam* con miras a explicitar el sentido [28].

¿Con qué o con quién profesamos estar unidos? ¿De qué o de quién profesamos participar? La palabra *sanctorum* puede ser neutra, los *sancta*, o masculino, los *sancti* (pero no es necesario excluir

26. F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol*, Leipzig 1894 y 1900; P. Bernard, art. en *Dic Théol. cath.*, III, 1908, 450-454; H.B. Swete, *The Holy Catholic Church: The Communion of Saint. A Study in the Apostles' Creed*, Londres 1915; F.J. Badcock, *«Sanctorum communio» as an article of the Creed*, «Journal of Theol. Studies», 21 (1920) 106-126; Y. Congar, *Aspects de la communion des saints*, «La Vie spirituelle», 1935, 5-17 (reimpr. en *Les voies du Dieu vivant*, París 1962, p. 347-356); S. Tromp. *Corpus* (supra, n. 17), 2.ª ed., p. 152s; F. Ostlender, *Sanctorum communio. Ihr Wesen, ihre Aufgabe u. Bedeutung in der altchristlichen Kunst*, «Liturgisches Leben», 5 (1938) 191-203 y 33 reproducciones; *Communion des Saints* («Cahiers de La Vie spirituelle»), París 1945; W. Elert, *Die Herkunft der Formel Sanct. com.*, «Theolog. Literaturzeitung», 74 (1949) 577-586; J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Londres 1950, p. 388-397; Ch. Journet, op. cit. (n. 13), p. 554s y 659s; I. Benkö, *Sanct. comm. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über das Symbolglied*, Innsbruck 1951; A. Michel, *La communion des Saints* («Doctor Communis» IX), Roma 1956; A. Piolanti, *Il mistero della Comunione dei santi nella Rivelazione e nella teologia*, Roma 1957; R. Foley, *The Communion of Saints. A Study in St Augustin*, «Bijdragen» 20 (1959), 267-281; P.Y. Emery, *L'unité des croyants au ciel et sur la terre. La communion des saints et son expression dans la prière de l'Église*, «Verbum caro», 63 (1962), in extenso; E. Lamirande, *La Communion des Saints* («Je sais, je crois»), París 1962; S. Benkö, *The Meaning of Sanct. com.* («St. in Histor. Theol.» 3), Londres 1964; J.M.R. Tillard, *La Communion des Saints*, «La Vie spirituelle», 113 (n.º 519: 1965) 249-274; J. Mühlsteiger, *Sanct. com.*, «Zeitschr. f. Kath. Theol.», 92 (1970) 113-132 (histórico).

27. Incluso el *Catecismo romano*, llamado del concilio de Trento (1.ª parte, art. 9 § 5: traducción en B.A.C. 158, Madrid 1956, p. 246-251).

28. Deriva de muchos símbolos o explicaciones del símbolo: Mühlsteiger, p. 123s.

las *sanctae)*. Las primeras explicaciones favorecen la referencia a los santos, la comunidad de bienaventurados anticipa en la Iglesia (así Nicetas de Remesiana), más concretamente los mártires (Fausto de Riez). Más tarde, en la edad media especialmente, se habló de participación en las cosas santas, en los sacramentos, principalmente en la eucaristía [29]. En el Símbolo niceno-constantinopolitano encontramos el bautismo allí donde el llamado Símbolo de los apóstoles habla de la comunión de los santos. En realidad —la palabra griega y bíblica *koinonia*, que traduce el latín *communio*, obliga a ver las cosas de esta manera— se trata del derecho de participar de los bienes de la comunidad de salvación, solidariamente con los miembros de esta comunidad.

¿Cuáles son las aplicaciones, cuál es la extensión de esta participación? Para responder a esta pregunta es necesario formular, primero, otra: ¿cuál es el principio de esta participación? La respuesta de todos los testigos es la misma: la caridad. Por supuesto, su Principio divino, «porque el amor *de Dios* ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5,5). Todos están de acuerdo en que se trata del amor con que Dios se ama a sí mismo. San Juan de la Cruz dice atinadamente: «Ama el alma a Dios no por sí, sino por él mismo; lo cual es admirable primor, porque ama por el Espíritu Santo, como el Padre y el Hijo se aman, como el mismo Hijo lo dice por san Juan: La dilección con que me amaste esté en ellos y yo en ellos (Jn 17,26)» [30]. Este amor, que es la gracia increada, produce —para ser verdaderamente *nuestro*— un efecto o una gracia creada en nosotros, la caridad. Testigo de una tradición unánime, santo Tomás relaciona con ella esta unidad por la que se realiza, entre los fieles, una comunicación de los bienes espirituales. Lo que hay en uno se inscribe para beneficio del otro, como la salud de un miembro beneficia a la totalidad del cuerpo, «*propter communicantium in radice operis, quae est charitas*, en razón de la comunicación de todos, los unos con los otros, por la raíz de sus actos, la caridad» [31].

Porque los principios de unidad son reales y firmes, podemos,

29. Así Yves de Chartres, Abelardo, Tomás de Aquino; éste (op. cit. en n. 7) art. X, ed. citada, p. 148-149, tiene una explicación bastante escolar, una breve exposición de los siete sacramentos. Los antiguos se extrañaban de que los sacramentos, de manera especial la eucaristía, no fueran mencionados en el símbolo.

30. *Llama de amor viva*, canc. III, 82, BAC, Madrid 1964, p. 915.

31. *IV Sent.*, d. 45, q. 2, a. 1 q.ª 1. Reproducimos también este bello texto de san Juan Crisóstomo: «La caridad te presenta a tu prójimo como otro tú mismo; te enseña a alegrarte de sus bienes como si fueran los tuyos y a conllevar sus penas como tuyas. La caridad reúne un gran número en un solo cuerpo y transforma sus almas en otras tantas moradas del Espíritu Santo. Pero el Espíritu de la paz no descansa en medio de la división, sino de la unión de los corazones... La caridad hace poner en común los bienes de cada uno» *(De perfecta caritate*, PG 56, 281).

como dice magníficamente K. Rahner, creer más allá del mundo y amar hasta en el mundo de Dios, hasta en su corazón y con su corazón. Por esta razón, la comunión de los santos se extiende hasta los bienaventurados del cielo y a nuestros difuntos del velo que los oculta a nuestros ojos.

Tomamos a Tomás como guía y como testigo. A veces, este autor puede suscitar la impresión de un cierto fisicismo o cosismo. Es una de las tareas de la escolástica. Sin embargo, no es ése su espíritu. Se ve en la manera de fundar el mérito. Su referencia decisiva es la promesa de Jesús, en su conversación con la samaritana: «El agua que yo le daré se convertirá, dentro de él, en manantial de agua que brote para vida eterna» (Jn 4,14)[32]. Sólo Dios puede, por lo que en él es gracia y don, por su Espíritu, ser en nosotros el principio radical de esta vida eterna que es la comunicación de su propia vida. Al recibirnos como hijos, se recibe él a sí mismo, pues anteriormente se había dado a nosotros e interiorizado en nosotros. Mas, para que esto sea *nuestro* lo realiza mediante un don que nosotros llamamos la gracia o la caridad.

Este don, con su principio radical, el Espíritu Santo —al encontrarse en todos los miembros del cuerpo «comunional» de Cristo, hace posible entre ellos una intercomunicación de energía espiritual: «No sólo se nos comunica el mérito de la pasión y de la vida de Cristo, sino que todo lo que los santos han hecho de bueno se comunica a los que viven en la caridad, porque todos son uno: *Soy amigo de todos los que le temen* (Sal 119,63). De esta manera, todo el que vive en la caridad, participa de todo el bien que se hace en el mundo»[33]. Tomás, como ciudadano de la edad media, insiste en la satisfacción que puede ofrecerse por otra persona, e incluso en las indulgencias[34]. La oración por los difuntos se apoya en que la muerte no puede separarnos del amor de Dios manifestado en Jesucristo nuestro Señor (Rom 8,38-39). Tomás fundamenta la eficacia de esa oración en la unidad de la caridad[35]. Esta unidad establece el vínculo entre la Iglesia de la tierra y la que se encuentra más allá del velo. La liturgia de la Iglesia está llena del sentimiento de que estas dos partes de un mismo pueblo están unidas en la alabanza y celebran el mismo misterio, especialmente en la eucaristía. No entramos en la acción santa que une a los ángeles y a los bienaventurados que aclaman al Dios tres veces santo, Más aún; tenemos como

32. ST, I-II, q. 114, a. 3 y a. 6; *Com. in Rom.*, c. 8, lect 4; *In Ioan*, c. 4, lect 2; cf. *C. Gentes*, IV, 21 y 22; *Compend. theol.*, I, 147; nuestro artículo *Mérito*, en *Vocabulario ecuménico*, Herder, Barcelona 1972, p. 213-232.

33. Tomás, op. et loc. cit. en n. 29: p. 149.

34. *Actus unius efficitur alterius charitate mediante, per quam omnes unum sumus in Christo*» (Gál 3,28), *IV Sent.*, d. 20, a. 2 q.ª 3 ad 1; d. 45, q. 2, a. 1 sol. 1.

35. Cf. *Quodl. II*, 14; *VIIII*, 9.

celebrante soberano a Jesús mismo, nuestro sumo sacerdote (Heb 8.2) e invocamos al Espíritu para que concelebre con nosotros. «Que hable en nosotros el Señor Jesús y el Espíritu Santo y que él te cante por nosotros en himnos», reza la antigua anáfora de Serapión[36]. Aquí abajo, es la realización más sublime de la comunión de los santos. Incluso la santidad vivida por los hombres, la de la vida en el Espíritu, contribuye a su plenitud[37]. En Cristo y como miembros de su cuerpo, somos provechosos y utilísimos los unos a los otros: cf. 1Pe 4,10. Santo Tomás llega, incluso, a aplicar la teología pneumatológica de la comunión de los santos al bautismo de los bebés. Es cierto que ellos no tienen personalmente la fe, pero les es útil la de toda la Iglesia, la que, por la acción del Espíritu Santo, vive en la unidad y la comunión de los bienes espirituales[38].

¿Qué no osaríamos creer y profesar si el Espíritu Santo, personal e idénticamente el mismo, está en Dios, en Cristo, en el cuerpo de éste y en todos sus miembros vivos?

---

36. *Sacramentarium Serapionis,* XIII, 7; Funk, *Didasc. et Const. Apost.* t. II, Paderborn 1905, p. 173. Sobre Cristo, celebrante soberano. tema tocado de nuevo por la constitución conciliar sobre la liturgia, véase, para los padres, J. Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ,* París 1957, p. 289s (trad. cast. en San Esteban, Salamanca 1959). Para la alta edad media, nuestra *Ecclésiologie du Haut Moyen Âge,* París 1968, p. 109 para los latinos, p. 330 para el Oriente. S. Beda presenta a la Iglesia unida invisiblemente por el Espíritu Santo en torno a su pontífice *(Expos. in Luc.,* PL 92 330).

37. «Per virtutem Spiritus Sancti, qui per unitatem charitatis communicat invicem bona membrorum Christi, fit quod bonum privatum quod est in missa sacerdotis boni, est fructuosum aliis»: ST, III, q. 82, a. 6 ad 3.

38. «Fides autem unius, imo totius Ecclesiae, parvulo prodest per operationem Spiritus Sancti qui unit Ecclesiam et bona unius alteri communicat»: ST, III, q. 68, a. 9 ad 2. Tomás no dice que el Espíritu Santo una al niño que, por principio, no tiene aún la caridad, a la Iglesia, sino que la fe de la Iglesia le aprovecha al niño. Cayetano comenta: «Intellige Ecclesiae merita prodesse infanti et iuxta articulum communionis sanctorum et particulariter tam orando pro infante tam applicando eumden sacramento ex corde puro et caritate plena.»

PARTE SEGUNDA

EL SOPLO DE DIOS EN NUESTRAS VIDAS PERSONALES

Sucedió en octubre de 1963, en el Concilio. Se discutía el esquema sobre la Iglesia. Desayunaba yo con dos observadores ortodoxos. Ellos me dijeron: «Si nosotros tuviéramos que presentar un *De Ecclesia,* redactaríamos primero un capítulo sobre el Espíritu Santo, otro sobre la antropología cristiana y basta...» Evidentemente, en la antropología cristiana, la tradición ortodoxa coloca toda una teología de la reconfiguración de la imagen, no sólo por la ascesis que responde y coopera a la acción del Espíritu, sino por los sacramentos en los que actúa el Espíritu santificador. La manera de pensar de nuestros dos amigos no dejaba de ser significativa; para mí resultaba ilustrativa. La división que establecemos en este segundo libro —«El Espíritu anima a la Iglesia»; «El soplo de Dios en nuestras vidas»— responde a un deseo de claridad; no podemos mezclarlo todo. Pero la Iglesia, al menos la *Ecclesia congregata* es el «nosotros» de los cristianos. Nuestras dos partes no deben estar separadas. Por este motivo, algunas repeticiones resultarán inevitables. Algunos temas de esta parte han sido anticipados en la precedente y la sustancia de la primera quedará completa en esta segunda parte.

Pero esta segunda parte forma un todo en sí misma. Por motivos de orden y porque determinados puntos requieren desarrollos particulares, frecuentemente bastante técnicos, la dividiremos en capítulos.

I

EL ESPÍRITU Y EL HOMBRE EN EL PLAN DE DIOS

Dios, principio y fin de nuestra santificación

No es platónico, sino bíblico: Dios no es «el eterno célibe de los siglos». Es amor, es bondad[1]. Hace que aparezcan seres fuera de él para conducirlos y relacionarlos con él haciéndoles participar de lo que él es soberanamente, del principio y término de su existencia. Fuera de él coloca seres semejantes a él, capaces de conocer y de amar libremente, capaces de entregarse y de retornar a él libremente. Coloca en el interior de ellos un movimiento y, por consiguiente, un deseo que es en ellos el eco de su propio deseo, que nos ha revelado como su Espíritu. Podríamos situar aquí la idea especialmente apreciada por algunos espirituales de la escuela francesa, según la cual el Espíritu, al no tener fecundidad intradivina, por ser término de las procesiones, se torna fecundo fuera de Dios, en la encarnación del Verbo y en la santificación de los hombres[2].

Principio como amor, realizador de nuestra vida de hijo de Dios como don, el Espíritu consumará esta cualidad en nosotros. Él suscitó la humanidad de Jesús en María, él ungió y santificó esta humanidad para su acción mesiánica; mediante la resurrección y glorificación, él terminó de hacer de su humanidad una humanidad de (Hijo de) Dios. Durante la vida terrestre de Jesús, el Espíritu tenía en él su templo que contenía a todos los hombres en intención y en poten-

1. Véase Tomás de Aquino, ST, III, q. 1, a. 1. Cf. N. Rotenstreich, *The Notion of Tradition in Judaism*, «Journ. of Religion», 28 (1948) 28-36, p. 33: «Bonum reveals itself, since the very essence of *bonum* is to pass beyond its limit and to exist for the others» (*bonum* se revela a sí mismo, ya que la verdadera esencia de *bonum* es ir más allá de sus límites y existir para los demás).

2. Bérulle, *Grandeurs de Jésus*, IV, 2 (ed. Migne, p. 208; reprod. 1940 de la ed. 1644 de las *Oeuvres complètes*, p. 212); Louis Marie Grignion de Monfort, *Traité de la vraie dévotion à la Sainte-Vierge*, 1.ª parte, n. 17-20, Lovaina 1947, p. 23-26 (trad. cast. en Hechos y Dichos, Zaragoza 1973). Lo que se encierra de verdadero en esta visión puede encontrarse en santo Tomás, *I Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1; *De potentia*, q. 9, a. 9 c y ad 14.

cia de asumirlos como hijos de Dios[3]. Después de la glorificación del Señor, tiene ese templo en nosotros y en la Iglesia. Realiza en nosotros las mismas operaciones de nacimiento *anothen* (de lo alto y de nuevo... Jn 3,3), vida como miembro del cuerpo de Cristo, consumación de esta cualidad en nuestro cuerpo mismo, en la gloria y libertad de los hijos de Dios (Rom 8,21-23).

Esta obra del Espíritu en Cristo y en nosotros constituye un mismo «misterio», el *misterio cristiano* del que san Pablo habla como de un designio formado en Dios *antes de la creación del mundo* (Ef 1,4; 3,11; Jn 17,24), pues al nivel de la vida intradivina, el término «antes» designa una anterioridad no cronológica sino de orden en el designio divino. Este plan permaneció oculto o secreto durante siglos (Rom 16,25-26; Col 1,26). Ha sido revelado en la lectura y en el anuncio que hicieron de él los apóstoles, los profetas, Pablo. Se refiere a Dios como amor —Dios se comunica— y como gracia. Deriva del misterio de *Dios* mismo. Antes de la fundación del mundo, el Padre concibe a su Verbo-Hijo como destinado a tomar humanidad, por el Espíritu Santo, en María, hija de Sión; tomar una humanidad capaz de recomenzar y de acabar la que salió de Adán; ser la del «primogénito de una multitud de hermanos» (Rom 8,29).

Ciertamente, no podemos confundir lo libre y lo necesario en Dios, pero ambos aspectos se identifican, por una parte, en él; por otra parte, san Pablo no señala distinción o diferencia alguna entre el Cristo y el Hijo preexistente a la encarnación redentora. Finalmente, lo que llamamos la Trinidad económica —es decir, el compromiso y la revelación de las personas divinas en la historia de la salvación— *es* la Trinidad inmanente, el Dios Trino y Uno en su absoluto. Veremos este punto en nuestro tercer volumen. Estas profundidades nos superan por completo, su comprensión queda reservada al mundo venidero aunque tampoco entonces será total. Aquí abajo sólo podemos balbucear alguna cosa apoyándonos en las Escrituras[4]. Cristo es la imagen del Dios invisible[5] y el hombre fue —es— hecho a imagen de Dios. En la genealogía de Jesús según san Lucas, Jesús es presentado como hijo de..., hijo de..., hijo de Adán, hijo de Dios. Tanto el hombre salido de esta tierra como Cristo, Hijo de Dios, salen *de Dios*, como si hubiera en Dios una huma-

---

3. Jesús se consideró muchas veces como un templo nuevo: Mt 21,42 par.; Jn 1,50-51; 2,19-22. Admirable sentencia la de Angelus Silesius (1624-1677) en su *Cherubinischer Wandersmann*, lib. III, 28: «Cuando Dios yacía oculto en el seno de una virgen, el punto encerraba en sí el círculo.»

4. «Una característica del hombre piadoso consiste en no decir nada del Espíritu Santo que las Escrituras mantienen en silencio. Y esto porque estamos convencidos de que la experiencia y la comprensión de él están, para nosotros, en el mundo venidero»: san Basilio, *Contra Eunomio*, III, 7 (PG 29, 669).

5. Cf. los textos tan pregnantes de 2Cor 4,4; Col 1,15s; Heb 1,3. Antes de la fundación del mundo, porque él es mediador de la creación: 1Cor 8,6; Col 1,15.

nidad cuya expresión fue temporal —por Adán al comienzo, por Cristo en la consumación de los tiempos—, pero cuya idea es coeterna a Dios. El misterio no reside únicamente en que Jesucristo sea Dios, sino, en primer lugar y de manera más radical, en que Dios sea Jesucristo y que se exprese en dos imágenes, hechas la una para la otra, el hombre y Jesucristo que, de condición divina, se asemejó y unió a los hombres hasta lo más bajo de su destino y ha sido levantado hasta lo más alto, arrastrando a los hombres consigo, porque «uno solo sube al cielo, el Hijo del hombre» (Jn 3,13). Para subir allá con él es preciso haber renacido en él del (agua y del) Espíritu (3,5).

Porque todos... fuimos bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo (1Cor 12,13).

Él nos salvó no por las obras de justicia que hubiéramos realizado nosotros, sino, según su misericordia, por el baño regenerador y renovador del Espíritu Santo, que él derramó abundantemente sobre nosotros por medio de Jesucristo nuestro Salvador, para que, justificados por su gracia, seamos, como esperamos herederos de una vida eterna (Tit 3,5-7).

De esta manera, el Espíritu es el principio realizador del «misterio cristiano», que es el misterio del Hijo de Dios hecho hombre y que hace que los hombres nazcan como hijos de Dios. En teología católica hablamos de la «gracia» corriendo a veces el riesgo de cosificarla, cuando ella es inseparable de la acción del Espíritu o gracia increada. Sólo Dios es santo; sólo Dios santifica por y en su Hijo encarnado, por y en su Espíritu: «Dios os ha escogido como primicias para la salvación por la santificación del Espíritu y por la fe en la verdad» (2Tes 2,13); «Fuisteis santificados, fuisteis justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu (espíritu) de nuestro Dios» (1Cor 6,11; cf. Rom 15,16; Heb 2,11). Y, sin embargo, nosotros cooperamos en esta santificación; podríamos, al menos, faltar a esa cooperación y hacer inútil el don: cf. 1Tes 4,3.7-8; Rom 6,22; Heb 10,29.

El Espíritu es el don absoluto: prometido en plenitud escatológicamente, poseído en fianza durante la vida presente

El carácter escatológico del don del Espíritu es afirmado por Pedro en su discurso de pentecostés con su cita de Joel: Act 2,16s. Está implícito en el título de «prometido», que designa al Espíritu Santo. Deriva, finalmente, del lazo existente entre resurrección-glorificación y acción del Espíritu según todo su poder: Rom 1,4; 8,10-11. Así, la carta a los Efesios dice: «En él también vosotros, después de haber

oído la palabra de la verdad, el evangelio de vuestra salvación; en él también, después de haber creído, fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa, el cual es arras de nuestra herencia, para la redención del pueblo que Dios adquirió para sí, para alabanza de su gloria» (Ef 1,13-14). Y Pablo:

> También nosotros mismos... gemimos igualmente en nuestro interior, aguardando con ansiedad... la redención de nuestro cuerpo (Rom 8,23).
>
> Porque, realmente, los que estamos en esta tienda, gemimos agobiados, por cuanto no queremos ser desvestidos, sino sobrevestidos, de suerte que lo mortal quede absorbido por la vida. Y el que nos dispuso para esto mismo es Dios, el cual nos dio la fianza del Espíritu (2Cor 5,4-6).

La convicción de que el reino de Dios se realiza por el don de su Espíritu, hizo que muchos padres —lo hemos visto antes— defendieran la lectura de algunos manuscritos en Lc 11,2: en lugar de «venga a nosotros tu reino», ellos leen: «haz venir tu Espíritu Santo sobre nosotros y que él nos purifique». ¡Acuerdo entre Oriente y Occidente! San Nicolás de Flue escribía a los berneses, desde su lugar de retiro, el 4 de diciembre de 1482: «Que el Espíritu Santo sea vuestra última recompensa»[6]. San Serafín de Sarov, llegado a *staretz* a los sesenta y seis años, después de largos años de eremita y de soledad austera († 1833), decía: «La verdadera finalidad de nuestra vida cristiana es la conquista del Espíritu divino. La oración, el ayuno, la limosna, la caridad y las restantes buenas obras realizadas en nombre de Cristo son los medios para adquirir el Espíritu divino»[7]. Es de destacar que Serafín pone al Espíritu como término, como meta, pero subraya fuertemente el papel de la ascesis y de la cooperación del hombre *(synergia)*. Tal es también la lección del mayor, tal vez, de los místicos bizantinos, san Simeón el Nuevo Teólogo:

> Antes o después de haber recibido la gracia del Espíritu, nadie sale de la oscuridad del alma ni contempla la luz del Espíritu santísimo sin pruebas, esfuerzos, sudores, violencia, angustia y tribulación. «El reino de Dios sufre violencia y los violentos son los que lo arrebatan» (Mt 11,12), porque «es preciso pasar por muchas estrecheces para entrar en el reino de Dios» (Act 14,22). En efecto, el Reino de Dios es la participación en el Espíritu Santo. De él se dijo: «El reino de Dios está dentro de vosotros» (Lc 17,21); de suerte que debemos aplicarnos a recibir al Espíritu Santo y tenerlo en nosotros.
>
> (...) Nuestro padre (Simeón el Antiguo) obró de manera que sobrepasó a muchos de los padres antiguos. Sufrió tantas pruebas y tribulaciones que puede ser comparado a muchos de los mártires más ilustres. De esta manera, obtuvo de Dios, habiendo recibido el don del Paráclito, la gloria, una paz de alma permanente. Como una cisterna recoge el agua que se derrama, él recibió la plenitud de Cristo nuestro Señor y fue llenado de la gracia de su Espíritu que es agua

6. En Ch. Journet, *Saint Nicolas de Flue*, 2.ª ed., p. 84.
7. Citado por R. von Walter, *Le chrétien russe*, «Irénikon», 6 (1929) 687-720 (p. 713).

viva (Jn 4,10) [siguen citas de Jn 4,14; 7,39]. Y el Apóstol: «Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para conocer las gracias que Dios nos ha otorgado» (1Cor 2,12) [8].

Estos textos son característicos de la tradición espiritual oriental, que habla con igual fuerte intensidad de la iniciativa de Dios y del juego de la libertad humana [9]. Pero no podemos decir que la tradición católica latina sea diferente. La diferencia puede darse, tal vez, en que el Oriente desarrolla más sensiblemente la realidad de una experiencia del Espíritu bajo la forma de luz. Lo vemos en Simeón y se leerá con emoción en la famosa conversación de Motovilov con san Serafín de Sarov. He aquí el relato de Motovilov:

No comprendo, a pesar de todo, cómo se puede tener la certidumbre de estar en el Espíritu de Dios. ¿Cómo podría reconocer yo en mí mismo, de manera segura, su manifestación?

— Os he dicho ya — dijo el padre Serafín — que es muy sencillo. Os he hablado largamente del estado en el que se encuentran aquellos que están en el Espíritu de Dios; os he explicado también cómo hay que reconocer su presencia en nosotros... ¿Qué os falta, pues, aún, amigo mío?

— Falta que comprenda mejor cuanto me habéis dicho.

— Amigo mío, ambos estamos en este momento en el Espíritu de Dios... ¿Por qué no queréis mirarme?

— No puedo miraros, Padre mío — respondí —, vuestros ojos centellean, vuestro rostro se ha vuelto más deslumbrante que el sol y, al miraros, los ojos me duelen.

— No temáis nada — dijo —, en este momento os habéis vuelto tan claro como yo. Ahora estáis también en la plenitud del Espíritu de Dios; de otro modo, no podríais verme tal cual me veis.

E, inclinado sobre mí, me susurró al oído:

— Dad, pues, gracias al Señor por su bondad infinita para con nosotros. Como habéis observado, ni siquiera he hecho la señal de la cruz; ha bastado tan sólo que hubiese orado a Dios en pensamiento en mi corazón, diciendo interiormente: Señor, hazlo digno de ver claramente con sus ojos corporales este descenso de tu Espíritu, con el que favoreces a tus servidores, cuando te dignas aparecérteles en la luz magnífica de tu gloria. Y, como lo veis, amigo mío, el Señor atendió de inmediato ese ruego del humilde Serafín... ¡Cuán reconocidos debemos estarle a Dios por este don inefable concedido a ambos. Los propios padres del desierto no siempre tuvieron tales manifestaciones de su bondad. Es que la gracia de Dios — como una madre llena de ternura para con sus hijos —, se dignó consolar vuestro corazón lastimado, por la intercesión de la propia madre de Dios... ¿Por qué, pues, amigo mío, no queréis mirarme derecho a la cara? Miradme francamente, sin temor: El Señor está con nosotros.

Alentado por estas palabras miré y quedé sobrecogido de piadoso espanto. Imaginaos en medio del sol, en el resplandor de los rayos deslumbrantes del

8 S. Simeón el Nuevo Teólogo, *Oratio VII* en PG 120, 352 y 354, que yo traduzco = *Catéchèse VI* en SChr 104, 1964, trad. J. Paramelle, p. 23.

9. Cf. san Gregorio Nazianceno, *Orat. XX*, 12: «¿Quieres llegar a ser «teólogo» y hacerte digno de la Divinidad? Guarda los mandamientos, camina por la senda de los preceptos...» (PG 35, 1080 B). El mayor doctor de la *synergia* es Máximo el Confesor († 662): cf A. Riou, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, París 1974, p. 123-155. Véase también supra, p. 124, n.º 10.

mediodía, la faz del hombre que os habla. Veis el movimiento de sus labios, la expresión cambiante de sus ojos, oís su voz, sentís sus manos que os agarran de los hombros, pero no veis las manos ni el cuerpo de vuestro interlocutor, nada más que la luz resplandeciente que se propaga lejos, a algunas toesas alrededor, iluminando por su brillo el prado cubierto de nieve y los copos blancos que no dejan de caer...

— ¿Qué sentís?, me preguntó el padre Serafín.

— Un bienestar infinito, dije.

— Pero, ¿qué clase de bienestar? ¿En qué precisamente?

— Siento —dije— tal tranquilidad, tal paz en mi alma, que no encuentro palabras para expresarlo.

— Esa es, amigo mío, la paz de que hablaba el Señor cuando dijo a sus discípulos: *mi paz os doy;* la paz que el mundo no puede dar... *¡la paz que excede a toda inteligencia!* ¿Qué más sentís?

— Un gozo infinito en mi corazón.

Y el padre Serafín continuó:

— Cuando el Espíritu de Dios desciende sobre el hombre y lo envuelve en la plenitud de su presencia, entonces el alma rebosa de gozo indecible, pues el Espíritu Santo llena de gozo cuanto toca... Si las primicias del gozo futuro llenan ya nuestra alma de tal dulzura, de tal regocijo, ¿qué diremos del gozo que espera en el reino celestial a cuantos lloran aquí, en la tierra? Vos también, amigo mío, habéis llorado bastante en el transcurso de vuestra vida terrestre, pero ved el gozo que el Señor os envía para consolaros ya desde aquí bajo. Ahora hay que trabajar, hacer continuos esfuerzos, adquirir fuerzas cada vez mayores para conseguir *la medida perfecta de la estatura de Cristo...* Entonces, este gozo que experimentamos en este momento, parcial y breve, aparecerá en toda su plenitud, colmando nuestro ser de delicias inefables que nadie podrá arrebatarnos [10].

---

10. Seguimos la traducción de Vl. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient*, París 1944, p. 225. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Herder, Barcelona 1982 (p. 169s). Véase, además, Drina Gorianoff, *Séraphin de Sarov*, Abadía de Bellefontaine, 1974, p. 210s.

II

EL DON DEL ESPÍRITU EN LOS TIEMPOS MESIÁNICOS

Bajo la Antigua y bajo la Nueva Disposición

Sólo Dios es santo; sólo Dios santifica. Es santo lo que es referido a él, consagrado a él; lo que es separado para él. Por consiguiente, la historia revelada de la santidad tiene su verdad ya bajo la Antigua Disposición. Dios habitaba en medio de su pueblo; tenía su morada en Sión. Su Espíritu actuaba y estaba presente en quienes realizaban su obra: reyes, profetas, fieles piadosos que le servían con fidelidad... Con todo, es indiscutible que el Espíritu no fue dado ni revelado bajo la Disposición antigua en las mismas condiciones que en la Nueva, la de la encarnación y de pentecostés. «Para el Antiguo Testamento, el Espíritu Santo es, sobre todo, un poder que se apodera de los individuos en ocasiones concretas. Por el contrario, el Nuevo Testamento comienza por describir cómo el Espíritu Santo descendió sobre Jesús y cómo permaneció en él»[1]. Además, en el Antiguo Testamento, los profetas *anunciaron* para la época mesiánica lo que el Nuevo Testamento nos dice haber sucedido en Jesucristo y con pentecostés. Es sencillo reunir los textos. Los hemos citado en el libro precedente. Recordaremos aquí sólo aquellos que hablan de una diferencia de estatuto o de condición, respecto al don

1. Leslie Newbigin, *L'Église. Peuple des croyants, Corps du Christ, Temple de l'Esprit*, Neuchâtel y París 1958, p. 135. Cf. nuestro estudio citado en la nota siguiente, p. 316s. Es un tema frecuente en los padres. Así, san Gregorio Nazianceno, *Orat. XLI*, 11 (PG 36, 444C); san Juan Crisóstomo, *In 2 Cor*, hom. 7, 1 (PG 61, 443); san Cirilo de Alejandría, *Com. in Ioan.*, lib. V, c. 2, sobre Jn 7,39: «Existía en los santos profetas una riquísima iluminación del Espíritu... Pero en los fieles de Cristo no hay solamente esa iluminación; está el Espíritu mismo — no tenemos temor alguno en afirmarlo — que habita y permanece en nosotros. Por eso, somos llamados templos de Dios, lo que jamás se dijo de los profetas (siguen las citas de Mt 11,11; Lc 17,21; Rom 8,11)» (PG 73, 757 AB). Moisés Bar Kipko, comentador litúrgico, siglo IX, citado por Em.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche*, París 1971, p. 41-42. Y cf. J.A. Möhler, *Unité*, apénd. I; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, p. 598s.

del Espíritu, entre la Antigua Disposición y la Nueva. Esta diferencia es innegable; todo el mundo la reconoce. Pero, ¿de qué naturaleza es? ¿Cómo interpretarla? ¿Son divergentes las posiciones? [2]

1. «Yo os digo: entre los nacidos de mujer, no hay ninguno mayor que Juan; sin embargo, el más pequeño en el reino de Dios es mayor que él» (Lc 7,28; cf. Mt 11,11). «La ley y los profetas llegan hasta Juan; desde entonces se anuncia el evangelio del reino de Dios» (Lc 16,16). «Ni yo mismo lo conocía; pero aquel que me envió a bautizar con agua me dijo: "Aquel sobre quien veas descender el Espíritu y permanecer sobre él, ése es el que ha de bautizar con el Espíritu Santo"» (Jn 1,33; cf. Mt 3,11; Act 1,5). Una economía sucede a otra; es un paso de la preparación a la realidad, de la profecía a los tiempos mesiánicos, donde el reino está cerca. El Espíritu que es dado es un don escatológico, prenda del mundo venidero. La novedad anunciada afecta a la vez, y es interesante e importante señalarlo, al *régimen comunitario* de los dones de Dios y a la condición religiosa *de las personas.*

En esta misma línea, san Pablo opone el ministerio evangélico, ministerio del Espíritu, al de Moisés: 2Cor 3. El pueblo de Dios existe en condiciones nuevas. Un texto como éste es totalmente inconcebible en la Antigua Disposición: «Porque en un solo Espíritu fuimos todos bautizados, para formar un solo cuerpo» (1Cor 12,13). Por el don del Espíritu, el pueblo de Dios existe en la situación de cuerpo de Cristo y de templo del Espíritu. Nos hallamos ante una novedad radical.

El régimen del culto sufre idéntica transformación. Ha llegado la hora de la adoración en espíritu y en verdad (Jn 4,23). La carta a los Hebreos ofrece abundante instrucción sobre este punto. Nos muestra cómo se nos da ahora lo que la ley era incapaz de procurar, el acceso al verdadero santo de los santos [3]. Cristo conduce a la *teleiosis,* a la perfección. Este cambio no se limita al régimen objetivo y colectivo como tal; afecta a la situación personal de los fieles en su relación con Dios y respecto de su fin bienaventurado. En Hebreos, el Espíritu interviene como «garante» (2,4) y, sobre todo, como elemento de una vida cristiana en ejercicio: 6,4s; 10,29.

El Israel precristiano se aplicaba a veces la denominación de «hijo» y a Yahveh la de «padre». Estos nombres se referían a la elección especial que Dios había hecho de este pueblo y que comportaba, de

---

2. Hemos tratado la cuestión, aportando documentación, en el apéndice III de *Le mystère du Temple ou l'Économie de la Présence de Dieu à sa créature, de la Genèse à l'Apocalypse* («Lectio divina» 22), París 1958, ²1963, p. 302-342. Remitimos allá.

3. Impotencia de la ley: 7,19; 9,9s; 10,1; 11,9-13. Acceso abierto: 4,14-16; 6,9.10-20; 10,19-22; 12,22-24.

parte de Dios, un cuidado vigilante, intervenciones salvadoras, incluso el establecimiento de una intimidad especial entre él y su pueblo [4]. En este sentido, san Pablo atribuye la adopción a los israelitas (Rom 9,4). Pero esto no ponía dentro de los fieles la realidad de la vida filial de que hablan san Pablo y san Juan, realidad que presupone la venida del Hijo y del Espíritu y que resultaba totalmente inconcebible en tanto no se diera a conocer la revelación de un Hijo en Dios [5]. Por ello, atinadamente san Pablo relaciona con la pascua la creación de un hombre «nuevo», 2Cor 5,17.

Las diferencias existentes, cuya concordancia es impresionante, tienen su explicación en una afirmación decisiva, entendida como tal por san Juan Crisóstomo o san Cirilo de Alejandría: «Pues aún no había Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado todavía» (Jn 7,39). Es la afirmación rotunda de que la pascua-glorificación de Cristo inauguró un régimen nuevo en la comunicación del Espíritu a los hombres. Las interpretaciones de este hecho varían. Vamos a recordarlas de manera sucinta (véase, no obstante, el estudio citado supra, n. 2).

2. Los padres de expresión griega, Ireneo, Crisóstomo, Cirilo de Alejandría y algunos latinos (Tertuliano, el Ambrosiaster, Ruperto de Deutz), siguen los enunciados escriturísticos al pie de la letra y distinguen, hasta llegar a oponerlos, no sólo los regímenes antiguo y nuevo, sino la condición de la gracia antes y después de Cristo. Antes de él, existían dones del Espíritu, pero el Espíritu no había sido dado aún personalmente. No habitaba sustancialmente en los fieles.

El conjunto de los latinos —Agustín, León Magno, Tomás de Aquino y los tomistas: entre los más recientes, Franzelin, Pesch, Galtier... —reconocen, por supuesto, la diferencia de *régimen* de las dos Disposiciones, pero sostienen que los justos del Antiguo Testamento, personalmente sobre la base de su fe en el Cristo venidero, disfrutaban de la misma situación que los cristianos y que tenían, como éstos, la cualidad de hijos de Dios y la habitación sustancial del Espíritu Santo. La encarnación y pentecostés supusieron únicamente una difusión más amplia y más abundante de esta gracia y de esta presencia del Espíritu. Esta misma posición sostuvieron León XIII y Pío XII [6].

---

4. Cf. M.J. Lagrange, *La paternité de Dieu dans l'A. T.*, «Rev. Biblique», N.S. 5 (1908) 481-499; *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, París 1931, p. 459s; M.W. Schoenberg, *Huiothesia: The Adoptive Sonship of the Israelites*, «The American Eccles. Rev.», 143 (1960) 261-273; Kittel-Friedrich, ThWbNT, t. VIII, p. 347s.

5. Gál 4,5-7; Rom 8,14-17; 1Jn 3,1. Adopción aún imperfecta: Rom 8,23; 1Jn 3,2; Ef 1,13-14.

6. León XIII, encíclica *Divinum illud munus* (ASS 29 [1897] 650-651; Pío XII, encíclica *Mystici Corporis* (AAS 35 [1943] 206-207).

La época contemporánea ha conocido intentos de adaptación del punto de vista oriental. Éste tiene el mérito de estar más próximo a los hechos y a los enunciados bíblicos, de los que hemos recordado los principales. Monseñor Waffelaert, obispo de Brujas, partía de la distinción entre gracia creada e increada, el Espíritu Santo. Los justos del Antiguo Testamento tenían la primera, que permite actuar sobrenaturalmente y merecer; pero carecían de la cualidad de hijos y herederos del Padre, cuya causa formal es la persona del Espíritu Santo dada y habitando en su templo. Gérard Philips admite sin ambages que la gracia de los justos del Antiguo Testamento es la única gracia de Cristo con su efecto de justificación[7]. Pero, tomando de nuevo la idea lanzada por el padre de la Taille de la gracia como actuación creada por el Acto increado, consideraba esta gracia como dependiendo del tiempo de las preparaciones, *teniendo necesidad de una nueva actualización,* ligada a las misiones históricas del Hijo y del Espíritu, para obtener los efectos plenos de la gracia. De esta manera, la diferencia entre estos justos y los cristianos no era solamente de grados individuales, como se dan entre un alma y otra dentro del cuerpo místico, sino de grados «económicos» y, por consiguiente, de «clases».

Yo mismo he propuesto una interpretación similar: cf. supra, n. 2. Consistía en distinguir, hasta el punto de poder disociarlos, determinados efectos de la gracia y la gracia misma; distinguir entre la justicia sobrenatural otorgada a los patriarcas y la eficacia de esta gracia para obtener sus frutos de filiación, habitación sustancial de las personas divinas, divinización. Efectivamente, la justicia interior era dada a personas que tendían, como desde lejos, hacia las realidades prometidas. Nosotros tenemos la tendencia a ver la gracia sólo como una realidad creada en nosotros y, así, como una *cosa,* siendo así que, antes que esto, es complacencia y acto de Dios: el hecho de haberla creado deriva de ese acto, y luego siguen su cualidad, el grado y el modo. Desde los patriarcas hasta nosotros, desde María hasta el más humilde de los fieles, existe un único plan de *Charis,* gracia, y dones diversos *kata ten kharin,* según la gracia. Si Dios se complace hoy en nosotros como miembros efectivos del cuerpo de su Hijo amado y nos da «a beber» de su Espíritu (1Cor 12,13), se complacía también de los justos de la Antigua Disposición en cuanto estaban ordenados a Cristo y a la promesa del Espíritu. Su gracia de justicia sólo podía alcanzar el grado normal supuestas la venida de Cristo y su pasión. Para ilustrar esto tenemos un episodio muy importante, a la par que misterioso: el descenso de Cristo a los

---

7. G. Philips, *La grâce des justes de l'Ancien Testament,* «Ephem. Theol. Lov.» 23 (1947) 521-556; 24 (1948) 23-58; y en tirada aparte, «Bibl. Eph. Th. Lov.», 4, Brujas y Lovaina 1948.

«infiernos»[8]. Era necesario que la revelación y el contacto de Cristo liberara, en los «espíritus en prisión» (1Pe 3,19), las virtualidades de una gracia que no podía alcanzar su término. Al menos nosotros lo entendemos así, apoyando nuestra interpretación en el versículo «se ha anunciado el evangelio aún a los muertos, precisamente para que, condenados en carne según hombres, vivan en espíritu según Dios» (1Pe 4,6). De cualquier manera, este punto no constituye una pieza necesaria en nuestra posición de 1958. Nuestra intención esencial era la de reconocer la función de los momentos decisivos de la «economía» y de las intervenciones divinas que la dividen y articulan: aquí, nada menos que las misiones históricas y visibles del Hijo y del Espíritu de Dios. Dios mismo, dado con sus dones y alcanzado por ellos, hace que, en adelante, se encuentren en plenitud, sin alcanzar, sin embargo, la consumación escatológica. Entonces una nueva comunicación del Espíritu llevará a su fructificación definitiva una gracia, un don, una habitación que pertenecen a nuestra situación en los tiempos mesiánicos.

3. Sometidas a la consideración de colegas en 1954 —su fecha de redacción—, mis reflexiones encontraron, sobre todo, una acogida crítica. Decían: ¿Qué tipo de gracia es esa que no hace hijos, que no alcanza al Padre? Un *título,* ineficaz... ¿Puede separarse así justificación y posesión de las personas divinas? Esto no respetaría la unidad sustancial de la gracia, unida a la de la fe, doble unidad que es la gran intuición de Agustín y de Tomás. Dios persiguió la misma meta a través de las dos Disposiciones, fueran cuales fuesen la conciencia y experiencia que pudieran tener los justos de la Antigua: su fe en Cristo Salvador, su conocimiento del Espíritu estaban implícitos... Santo Tomás admitía que la gracia de los justos de la Antigua Disposición no alcanzaba su término final, la gloria espiritual y corporal: era necesario que la pasión de Cristo retirara el obstáculo del *reatus poenae,* proveniente del pecado de naturaleza. Pero, ¿podemos extender esta limitación a los otros efectos inmediatos y normales de la gracia santificante, filiación, habitación sustancial objetiva de Dios, alcance eficaz de este mismo Dios?

¿Los textos bíblicos? Pueden interpretarse de otra manera. Ade-

8. Véase en nuestro estudio citado supra, n. 2, las p. 324-325; a la ya considerable bibliografía apuntada allí, podemos añadir: E. Biser, *Abgestiegen zur Hölle. Versuch einer aktuellen Sinndeutung,* «Münchener Theol. Zeitschr.», 9 (1958) 205-212, 283-293; H.J. Schulz, *«Höllenfahrt» als «Anastasis»,* «Zeitsch. f. kath. Theol.», 81 (1959) 1-66; M.H. Lelong, *La descente aux enfers, épihanie aux morts,* «La vie spirituelle», 100 (1959) 17-28; «Lumière et Vie», 87 (1968); H.U. von Balthasar, *Abstieg zur Hölle.* «Theolog. Quartalsch.», 150 (1970) 193-201; H.J. Vogels, *Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten: eine Bibl.- theol.- dogmatische Untersuchung zum Glaubensartikel «descendit ad inferos»* («Freib. Theol. St.» 102), Friburgo 1976.

más existen otros textos, por ejemplo éste: «Todos (nuestros padres) también comieron el mismo alimento sobrenatural; todos bebieron la misma bebida sobrenatural, es decir, bebían de la roca sobrenatural que los seguía; y la roca era el Cristo» (1Cor 10,3-4).

4. Resulta sumamente difícil expresar conceptualmente de manera satisfactoria lo que queda de válido en nuestra tentativa. En cualquier caso, la Escritura tiene que prevalecer. Como conclusión mínima retendremos dos puntos; 1.º) El Nuevo Testamento aporta una revelación y, por consiguiente, la posibilidad de un conocimiento y de una conciencia de lo que comporta la gracia. 2.º) La economía salvífica es histórica. Está rimada y articulada por los hechos, por las iniciativas de Dios; iniciativas que, una vez presentes, cambian toda la secuencia. ¿Cómo no citar aquí la admirable expresión de san Gregorio de Nisa con motivo de las ascensiones progresivas que Dios pone en el corazón de sus servidores?: «Jamás faltará el espacio a quien corre hacia el Señor. El que asciende no se detiene jamás, va de comienzo en comienzo por comienzos que no tienen fin» [9]. Es impensable que la encarnación del Hijo, la pascua y la glorificación de Cristo, la venida del Espíritu prometido no hayan cambiado nada, no hayan aportado nada nuevo. Hasta entonces, faltaba algo; el don del Espíritu no era aún total. Tampoco actualmente lo es, ya que tenemos solamente las primicias. Pero hemos entrado en la condición de hijos, por la doble misión creadora de la Iglesia. En la condición de la gloria, espiritual por la visión de Dios, corporal por la resurrección, viviremos de la misma gracia que aquí abajo, pero actuada de una forma nueva. En consecuencia, producirá efectos o frutos nuevos. Así pues, podemos tomar postura en la línea de mons. Philips: una actualización nueva, todavía imperfecta, de los dones hechos *kata ten kharin*, según la gracia, según un único designio, que es histórico: «una economía».

9. ***Hom. VIII in Cant.*** **(PG 44,** 941 C).

III

«DIOS ENVIÓ A NUESTROS CORAZONES EL ESPÍRITU DE SU HIJO» (Gál 4,6)

Israel vivió en la convicción de que Dios estaba *con* él. Esta convicción fue expresada de manera particular en el siglo VI antes de Cristo por el sacerdote-profeta Ezequiel. Éste, en plena crisis y en medio de los deportados, anuncia una resurrección: «Pondré mi santuario en medio de ellos para siempre. Mi morada estará entre ellos, yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (37,26-27). Este tema fue tocado de nuevo, en repetidas ocasiones, por los profetas de la restauración posterior al exilio [1]; especialmente por las redacciones sacerdotales, que utilizan tanto el término «morada» *(miškan)* como «santuario» *(miqdaš):*

> Pondré mi morada en medio de vosotros y yo no sentiré hastío de vosotros. Andaré en medio de vosotros, yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo (Lev 26,11-12).

> Habitaré en medio de los hijos de Israel y yo seré su Dios... que les hice salir del país de Egipto para poner mi morada en medio de ellos (Éx 29,45-46).

Para marcar la trascendencia de Yahveh y la tensión que implicaba en el seno mismo de su presencia, se evitaba pronunciar o escribir ese vocablo y se decía que Dios había elegido Sión para hacer habitar en ella su nombre (Deuteronomio, etc....), o se hablaba de su gloria [2]. En el judaísmo intertestamentario y postbíblico, el de los Targums, se expresó esta tensión y, al mismo tiempo, el lazo existente entre presencia y trascendencia utilizando el admirable término de *šekinah*, término arameo o hebreo míschnico, derivado del verbo

1. Jl 2,27; Ag 2,4-5; Zac 2,9.14-17.

2. Por ejemplo Éx 24,16-17; 1Re 8,10; Sal 85,10. Véase el comienzo del bello libro de A.M. Ramsay, *La gloire de Dieu et la transfiguration du Christ* («Lectio divina» 40), París 1965.

šakan, habitar [3]. Se expresaba de esta manera la habitación de un Dios que permanecía totalmente trascendente al lugar donde residía. Dios mismo manifestaba que *está allí*, con los suyos. Señala G.F. Moore que se decía «la *šekinah*» casi como los cristianos dicen «el Espíritu Santo» cuando hablan sin precisión teológica de la acción y habitación de Dios [4].

Cuando entramos en el Nuevo Testamento encontramos esas afirmaciones cuya fuerza no debe quedar oculta a causa de la costumbre:

¿No sabéis que sois el templo *(naos)* de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros *(oikei en humin)*? (1Cor 3,16).

¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo que está en vosotros... y que no os pertenecéis a vosotros mismos? (1 Cor 6,19).

Pero vosotros no vivís en lo de la carne, sino en lo del espíritu, puesto que el Espíritu de Dios habita en vosotros; pero si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, este tal no pertenece a Cristo... Y si el Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó de entre los muertos a Cristo dará vida también a vuestros cuerpos mortales por medio de ese Espíritu que habita en vosotros (Rom 8, 9.11).

En Ef 3,17 es *Cristo* quien habita *(oikei)* en nuestros *corazones* por *la fe*.

Y yo rogaré al Padre, y él os dará otro Paráclito, que estará con vosotros para siempre *(he meth humon)*: el Espíritu de la verdad... Vosotros lo conocéis, porque con vosotros permanece y en vosotros estará *(par'humin menei kai en humin estai)* (Jn 14,16-17).

Si uno me ama, guardará mi Palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él *(pros auton)* para fijar morada en él *(kai monen par'auto poiesometha)* (Jn 14,23; cf. 15,10) [5].

---

3. Sobre la noción de *šekinah*, cf. J. Abelson, *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, Londres 1913, p. 77-149; G.F. Moore, *Intermediaries in Jewish Theology. Memra, Shekinah, Meratron*, «Harvard Theol. Rev.» 15 (1922) 41-85; M.J. Lagrange, *Le Judaïsme avant J.C.*, París 1931, p. 446-452; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de J.C.*, 2 vols., París 1935 (véase índices); L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile. Le sens de l'Écriture: du Dieu qui parle au Dieu fait homme* («Lectio divina» 8), París 1951, p. 107s; mi *Le mystère du Temple* («Lectio divina» 22), París 1958, p. 26, 27, 33s, 117s, 162, 341 n. 1; A.M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Literatur*, Berlín 1969.

4. G.F. Moore, art. cit., p. 48. Pero resulta extremadamente difícil precisar qué relación establecían los talmudistas entre la *šekinah* y el Espíritu Santo: cf. Goldberg, op. cit., p. 465-468.

5. Fr. Hauck, art. *meno, mone*, del ThWbNT, t. IV, p. 584, escribe a este respecto: «Jn 14,23 presenta la salvación, después de la marcha del Salvador, como una habitación durable de Cristo y de Dios en los fieles (en nota: *para* tiene el sentido de *en:* se ve por el v. 17). La habitación de Dios en su pueblo, expresada en términos cultuales en el AT (Éx 25,8; 29,45; Lev 26,11), esperada, en virtud de la promesa, para la época final (Ez 37,26s; Zac 2,14; Ap 21,3.22s) es integrada aquí de manera espiritualizada en el presente de la comunidad.»

Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros *(en hemin estin)*... En esto conocemos que permanecemos en él *(en auto menomen)* y él en nosotros *(kai autos en hemin)*: en que nos ha dado su Espíritu (1Jn 4,12-13) Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios, y Dios en él (4,16).

Como tendremos oportunidad de comprobar, el tema de la habitación ha conocido una elaboración tan atenta que nos sentimos tentados a leer toda la doctrina precisa en esos textos. Los términos *oikein, menein,* por sí solos no dicen gran cosa. San Juan aplica el término «permanecer», *menein,* a bastantes elementos constitutivos de la vida cristiana[6]. Y san Pablo habla del pecado en términos de habitación, *oikein,* Rom 7,17-20. Elemento dominante es la idea de estabilidad, de firmeza indestructible. Pero un término adquiere su plena significación gracias al contexto en el que es usado. Aquí, el contexto es, a la vez, el de entrar en la relación definitiva, de alianza y de comunión con Dios, y de una situación en la que el cristiano —la comunidad cristiana— es el verdadero templo en el que Dios habita y se le da culto espiritual[7].

Porque por medio de él [el Cristo de la pascua] los unos y los otros tenemos acceso, en un solo Espíritu, al Padre. Así pues, ya no sois extranjeros ni forasteros, sino que compartis la ciudadanía del pueblo santo y sois de la familia de Dios, edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo Jesús, en el cual toda construcción, bien ajustada, crece hasta formar un templo santo en el Señor, en el cual también vosotros sois edificados juntamente, hasta formar el edificio de Dios *en el Espíritu* (Ef 2,18-22; cf. 1Cor 3, 10-17).

Algunas otras expresiones del Nuevo Testamento se refieren también al tema de la habitación: hemos mantenido la traducción de *ruaḥ* y de *pneuma* por «soplo», pero H.B. Swete señala agudamente que si el Nuevo Testamento conoce la asimilación al viento (Jn 3,8), las comparaciones que le son propias pertenecen menos al orden de la inspiración pasajera que al de la habitación y al hecho de llenar[8]. De hecho, san Lucas es particularmente aficionado a emplear la expresión *pleres pneumatos,* lleno del Espíritu. La aplica, en primer lugar, a Jesús (4,1) —los espirituales gustaron de ver el corazón de Jesús como el primer receptáculo del Espíritu[9], al fin y al cabo, de su cos-

6. La palabra de Dios (Jn 5,38; 15,7; 1Jn 2,14), la vida (1Jn 3,15), el amor (1Jn 3,17), la verdad (2Jn 2), la unción (1Jn 2,27): Hauck, p. 581.

7. M. Fraeymann, *La spiritualisation de l'idée de temple dans les épîtres pauliniennes,* «Ephem. Théol. Lovan», 23 (1947) 378-412; mi *Mystére du Temple,* 1958; A.M. Denis, *La fonction apostolique et la liturgie nouvelle en esprit,* «Rev. Sc. ph. th.», 42 (1958) 401-436. 617-650.

8. H.B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament,* Londres 1909, p. 328-329.

9. M.J. Le Guillou (*Les témoins sont parmi nous. L'expérience de Dieu dans l'Esprit Saint,* París 1976, p. 144) cita, en concreto, un bello texto de Stefan Fridolin, tomado de Richstätter, *Die Herz-Jesu Verehrung des deutschen Mittelalters,* Munich 1924, p. 187.

tado traspasado salió el agua con la sangre —, pero Lc lo aplica frecuentemente a los discípulos; cf. Ef 5,18; M.-A. Chevallier señala a este respecto: «En la expresión "lleno del soplo divino", el don del soplo aparece bajo la forma de la inhabitación que tanto gusta a Lucas [10]...

En plena armonía con la Escritura, los padres y los teólogos subrayaron que no se trata simplemente de presencia de Dios, sino de habitación [11]. Eusebio *(H.E.,* VI, 2, 11) narra este rasgo que se sitúa hacia el año 195: Leónidas, que moriría mártir, se detenía por la noche junto a su hijo, Orígenes, dormido; destapaba su pequeño pecho y estampaba un beso en él, pensando que era un templo donde moraba el Espíritu Santo, porque el niño estaba ya habitado por el amor de Jesús y de las Escrituras que hablan de él, como lo probaría a lo largo de su vida. En cuanto a los autores «espirituales» y a los místicos, *turba magna,* inundada de testigos, ¿cuáles escoger? ¿Cuáles citar? Sin duda tendremos que fijarnos en san Juan de la Cruz, o en Jean-Jacques Olier, pero también en tres religiosas muy cercanas a nosotros y que han escrito, e incluso descrito, su experiencia. Teresa de Ávila († 1582), la ursulina María de la Encarnación († 1672), la carmelita Isabel de la Trinidad († 1906), de la que conocemos la plegaria: «¡Oh Dios mío, Trinidad que adoro!» [12] Estos místicos describen una experiencia espiritual que supone un don absoluto, en la fe y en el amor; un abandono generoso y total a Dios, a su actividad, a sus inspiraciones; de manera que se realiza lo que testimoniaba san Pablo: no soy yo quien vive; es el Señor quien vive en mí. En la experiencia que realizan estas almas y en el testimonio que dan de ella, unión espiritual y habitación de las personas divinas están unidas, son casi indistintas. Esta unión es, frecuentemente, la del «matrimonio espiritual».

---

10. M.A. Chevallier, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le N.T.,* I («Le point théologique» 26). París 1978, p. 124. El texto continúa: «*pleres pneumatos* se encuentra en Act 6,3.5; 7,55; 11,24 y la misma idea con un verbo en Lc 1,15.41. 67; Act 2,4; 4,8. 31; 9,17; 13,9; cf. 13,52. Gracias a la fórmula de la inhabitación, el hombre lleno del soplo — aquí Jesús — permanece como sujeto de la acción, en vez de ser, como en Mc, e incluso en Mt, movido por el soplo.»

11. Cf. S. Epifanio, *Adv. Haer.,* III, haer. 74, n. 13 (PG 42, 500 C) y fórmula larga de su símbolo (DSch 44); Basilio, *Epist.* 2,4 (PG 32, 229 B); Cirilo de Alejandría, citado en el cap. preced., n. 1; Agustín, *Epist. 187 ad Dardanum,* c. 13, n. 38 (PL 33, 847); Tomás de Aquino, *I Sent.,* d. 14, q. 2, a. 1; *Com. in 2 Cor.,* c. 6, lect 3; ST, I, q. 8 y q. 43, a. 3.

12. Sobre Teresa y María de la Encarnación, G.M. Bertrand, en *Dict. de Spiritualité,* t. VII (1971), respectivamente col. 1759-1762 y 1762-1767; sobre Isabel, M.M. Philipon, ibid., t. IV, col. 590-594. Buenas bibliografías. La oración: «¡Oh Dios mío, Trinidad que adoro!», es reproducida en el florilegio de Arsène-Henry, *Les plus beaux textes sur le Saint-Esprit,* París ²1968, p. 318-319. Véase también en ese mismo florilegio, p. 283-288, extractos del diario espiritual de Lucie-Christine († 1908) que no desmerecen comparados con el testimonio de María de la Encarnación.

Estas almas no desean ya gozos ni gustos como en otro tiempo, pues tienen en ellas al Señor mismo; su Majestad vive ahora en ellas (Teresa de Ávila).

Un día, en la oración de la tarde... un repentino atractivo raptó mi alma. Entonces, las tres personas de la santísima Trinidad se manifestaron de nuevo a ella, con la impresión de las palabras del sobreadorable Verbo encarnado: *Si alguien me ama, mi Padre le amará, vendremos a él y haremos una morada en él.* Esta impresión encerraba los efectos de estas divinas palabras (...) Y la santísima Trinidad se apoderaba de mi alma como de una cosa que era propiedad suya y a la que había capacitado para recibir su divina impresión y los efectos de su divino comercio... Entonces, se siguió el efecto y, como las tres divinas personas me poseían, yo las poseía también (María de la Encarnación, marzo 1631).

San Simeón el Nuevo Teólogo, al que también podríamos haber citado, sostenía, lo vimos en el primer libro de esta obra, que existe necesariamente una experiencia del Espíritu Santo que nos hace actuar y vivir. Esto es evidente para san Pablo. Piensa que el Espíritu actúa en el corazón del hombre. Esto se prueba, para Pablo, refiriéndose expresamente a su testimonio: Rom 8,16; 9,1 [13]. Por encima de las cuestiones críticas sobre la certeza del estado de gracia, existe una evidencia práctica de la presencia y de la acción de Dios en nuestras vidas. «*Interroga viscera tua: si plena sunt caritate, habes Spiritum Dei.* Interroga tus entrañas. Si están llenas de la caridad, tienes el Espíritu de Dios», dice san Agustín [14]. Pero si planteamos un interrogante crítico o si tratamos la cuestión dogmáticamente, diremos, con el concilio de Trento, que el hombre no puede tener la certeza infalible respecto de su estado de gracia [15]. Pero esto no impide una experiencia de la acción del Espíritu en nosotros ni esta certeza espontánea y práctica sin la que no nos atreveríamos a comulgar del cuerpo y sangre del Señor. No en vano se llama «Consolador» al Espíritu Santo.

Dado que *nuestros cuerpos* mismos son el templo del Espíritu Santo y que ellos forman una unidad sustancial con nuestra alma o nuestro «corazón», habrá que tomar en serio las afirmaciones de que ellos pueden conocer una transfiguración que refleje a su manera la gloria de Dios, la paz y el gozo del Espíritu [16]. La tradición oriental insiste, de manera particular, en este aspecto de las arras del reino y en su manifestación en la luz: san Gregorio Palamas, san Serafín de Sarov. Reconoce también una huella de la habitación de Dios en la

---

13. Referencia en J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, Londres 1975, p. 201.
14. *In Epist. Ioan.*, tr. VIII, 12 (PL 35, 2043).
15. Concilio de Trento, sesión VI, cc. 9 y 11 y canon 13s (DSch 803-805 y 823ss). Los textos citados clásicamente son Ecl 9,1; 1Cor 4,4; 10,12; Flp 2,12; Heb 12,28-29. Numerosas monografías sobre la cuestión.
16. Véase W. Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Herder, Barcelona 1982, y *A. l'image et à la ressemblance de Dieu*, París 1967; M.J. Le Guillou, op. cit. (n. 9), p. 105-122 (numerosos testimonios).

conservación de los cuerpos santificados —pero el del *staretz* Zósimo se descompuso... — y en los milagros que Dios realiza cerca de ellos, por medio de ellos. Pero el Occidente no desmerece, en este punto, respecto del Oriente. También entre nosotros se habló de levitaciones, la transfiguración del rostro, las irradiaciones o visiones de luz...[17]

Los teólogos, tenemos que apuntarlo en su cuenta positiva, se dedicaron a esta gran realidad sobrenatural de la inhabitación de Dios trino y uno en nosotros; lo hicieron a su manera, planteando cuestiones, tratando de precisar, de definir. Tenemos que perdonarles. Cada uno tiene que cantar con la voz que Dios le ha dado. La teología ha planteado, a este respecto, dos grandes interrogantes: 1.º «Habitación», ¿cómo?; 2.º) del Espíritu Santo, *¿personalmente?*

1. *«Habitación», ¿cómo?*

Las explicaciones son variadas, a veces difíciles de seguir. Para una información técnica sobre las diversas opiniones, remitimos a las obras especializadas o a los artículos de enciclopedias[18]. Aquí nos limitaremos a exponer, de la manera más sencilla posible, la visión más común en los discípulos de santo Tomás de Aquino. Éste se explicó, en este punto, principalmente en su obra de juventud[19]; señal, entre tantas otras, de la gran importancia que concede al Espíritu Santo en su síntesis teológica. Ofreceremos la explicación a través de cuatro puntos:

a) Dios está en todas partes y en ninguna. En ninguna porque es espiritual, no circunscrito por un lugar ni fijado a él. Pero está presente allí donde actúa. Es lo que se llama su presencia de inmensidad. Su acción no produce cambio alguno en él mismo, suscita una realidad fuera de él. La palabra «fuera» significa, simplemente, que esta realidad no es él. Esta realidad aparece en una relación determinada respecto de Dios, relación que se diversifica según los efectos que se produzcan. ¿Se trata de la gracia? No es necesario concebirla como una *cosa,* como una sustancia. *Nosotros* somos los transformados según la gracia, es decir, según esta relación real, esa cualidad

---

17. Santa Gertrudis, citada por Le Guillou, op. cit., p. 106-107; santa Teresa de Ávila: «es cierto que el alma, después de haber recibido (la fuerza) en esta unión, la comunica a todos los habitantes del castillo y al cuerpo mismo...» (*Dict. de Spiritualité,* col. 1761).

18. Así A. Michel, *Dict. Théol. cath.,* t. XV/2 (1950), col. 1841-1855; R. Moretti, *Dict. de Spiritualité,* t. VII (1971), col. 1745-1757, con amplia bibliografía.

19. *I Sent.,* d. 14, a. 17 (en 1254); *C. Gent.,* IV, cc. 20-22 (en 1259-60); ST, I, q. 43 (en 1267). Carecemos de una exposición de conjunto de la pneumatología de santo Tomás. Estudios sugestivos de J. Mahoney, Heythrop College.

de hijos, herederos de los bienes del Padre, la vida eterna y la gloria. No podemos citarlos aquí, pero es conveniente releer Rom 8,14-17.21. 29; Gál 4,4-6. Este último texto enuncia bien las dos misiones del Hijo y del Espíritu, que se compenetran para obtener el mismo resultado, la gracia de nuestra adopción como hijos de Dios.

b) Por el hecho de obrar él esto en nosotros, y por lo obrado mismo, Dios se hace firmemente presente como término de la relación filial, como objeto de conocimiento y de amor. Y lo hace, evidentemente, por la fe y la caridad, dones sobrenaturales de la gracia. Dios *se nos da*, y de tal manera, que aunque por pura gracia, lo poseemos[20]. Verdaderamente, *Dios mismo* es en nosotros el término de esta vida filial de conocimiento y amor. Esta presencia nueva, sobrenatural e incluso divinizante, supone la presencia de inmensidad y se sustenta en ella[21]. Dios, presente ya por su acción de creador, y por consiguiente, de manera sustancial —porque su acción es él mismo—, pero sólo como causa de ser y de operación, se da y se hace presente sustancialmente como objeto de conocimiento y de amor, como término de nuestro retorno a él como Padre. Esta presencia es personal: Dios no sólo está en nosotros, sino *con* nosotros y nosotros *con* él[22]. Sí, con él en tanto es verdaderamente él.

---

20. San Juan habla de «tener» al Padre y al Hijo: 1Jn 2,23; 5,12; 2Jn 9; tener la vida. No conozco más que el título de H. Hanse, «*Gott haben*» *in der Antike und im frühen Christentum. Eine religions- und begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Berlín 1939. Los maestros clásicos explican que «poseer» a Dios es, en primer lugar, ser poseído por él, *haberi a Deo:* cf. san Buenaventura, *I Sent.*, d. 14, a. 2, q. 1 ad 3; *Breviloquium*, p. 1, c. 5 y 5, c. 1. Santo Tomás señala que Dios (las personas divinas) se da a nosotros sin que podamos ejercer poder alguno sobre él *(I Sent.*, d. 15, q. 3, a. 1 sol.), pero de tal manera que gozamos de él (ST, I, q. 38, a. 1; q. 43, a. 3). He aquí un bello texto de santo Tomás: «En la procesión del Espíritu Santo, bajo el aspecto del que hablamos aquí, como incluyendo el don del Espíritu Santo, no basta con que exista una relación nueva cualquiera de la criatura con Dios. Es preciso que tenga relación con él como una realidad que la criatura posee. Porque aquello que es dado a alguien es poseído, de alguna manera, por éste. Pero una persona divina no puede ser poseída por nosotros sino en gozo perfecto — es lo que da el don de la gloria — o en gozo imperfecto: éste es el caso para el don de la gracia santificante; o más bien la Persona divina nos es dada bajo la forma de aquello por lo que estamos unidos a ella para gozar de ella, en esto que las Personas divinas dejan en nuestras almas, por una cierta impresión de ellas mismas, determinados dones por lo que formalmente nos gozamos (de ellas), el del amor y de sabiduría. En razón de lo cual el Espíritu Santo es llamado prenda de nuestra herencia»: *I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2 ad 2.

21. Cf. S. Tomás, *I Sent.*, d. 37, q. 1 a. 2 ad 3; *In Coloss.*, c. 2., lect. 2. Tomás distingue tres modos u órdenes de unión: «secundum similitudinem» (per potentiam, essentiam), «secundum esse», caso de Cristo, por unión en la hipóstasis, «secundum substantiam» (per gratiam et operationem supernaturalem cognitionis et amoris): es nuestro caso.

22. De una parte, santo Tomás interpreta la caridad como amistad que encierra recoprocidad; de otro lado, la fórmula, incesantemente repetida «ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios» aparece en Ap 21, 6-7: «Al que tenga sed

Esta manera de presentar esa realidad sublime se halla muy cercana de la utilizada por Cirilo de Alejandría cuando habla de presencia sustancial y de unión según una relación, *enosis skhetike*, una unión que nos instala en una relación nueva y divinizante con Dios, con su Espíritu Santo (y cf. infra, nota 33).

c) San Cirilo, y en general los padres orientales, atribuyen esta relación nueva a la gracia increada, al Espíritu dado. Los teólogos latinos saben que no existe gracia creada sin gracia increada; la gracia es, precisamente, ese don con el que Dios mismo es dado, o, más bien, lo que Dios da cuando se da a sí mismo. Pero ellos han hablado, sobre todo, del don creado. Discutieron para saber si existe una anterioridad lógica o de causalidad (en la simultaneidad del acontecimiento) de la gracia increada respecto de la gracia creada. Si tal fuera el caso, ¿no deberíamos de admitir que Dios *habita* en una persona (todavía) *pecadora?* ¿Tendríamos aún necesidad de la gracia santificante? Nos gustaría comentar aquí el episodio de Zaqueo, cuando Jesús va a habitar a casa de un pecador, pero aporta, al mismo tiempo, la gracia de la conversión... Sea lo que fuere, para gran número de padres y de teologos, para Tomás de Aquino (cf. L.B. Guillon), la gracia increada, el don del Espíritu, es lógica y causalmente anterior a la gracia creada que recrea según Dios. La nueva presencia de habitación es el fruto de este acontecimiento simultáneo[23]. El testimonio de los místicos es muy aclaratorio a este respecto. Habla, sobre todo, de Dios que actúa, que viene soberanamente al alma para unirla a sí, para tomar posesión de ella, para estar con ella, en ella, como ella está con él, en él...

d) Por último, conviene tener presente el carácter escatológico de nuestra filiación divina, del don del Espíritu y de la realidad de Dios en nosotros. La teología nos dice que la gracia es el germen de la gloria, que tenemos el Espíritu sólo como en prenda. El término será «Dios todo en todos», una presencia íntima e irradiante, total y soberana, pero que no consume a las personas. La zarza ardiente de Moisés podría servir de imagen; arde, está Dios presente, pero no se consume[24]. Si se sigue la tesis tomista sobre la visión beatífica sin

---

le daré la fuente del agua viva, gratuitamente. El vencedor recibirá esta herencia y yo seré su Dios y él será mi hijo.»

23. Documentación en J.C. Martínez-Gómez, *Relación entre inhabitación del Espíritu santo y los dones criados de la justificación*, «Estudios eclesiásticos», 14 (1935) 20-50; cf. también K. Rahner, citado infra, n. 37. Para la discusión en el siglo XIV, L.B. Gillon, *La grâce incréée chez quelques théologiens du XIV^e siècle*, y P. Vignaux, *La sanctification per l'Esprit incréé d'après Jean de Ripa, I Sent., d. XIV-XV*, en *Miscellanea A. Combes*, Roma y París 1967, t. II, respectivamente, p. 275-284 y 285-317. Sin duda, los grandes escolásticos se vieron salpicados por la crítica necesaria a la tesis de Pedro Lombardo sobre el Espíritu Santo - caridad.

24. *Le ciel, buisson ardent du monde*, «La vie spirituelle», 618 (1976) 69-79. Convendría ver también lo que dice la teología sobre la caridad en su condición

mediación de conceptos creados, mediante una autocomunicación de Dios que adapta nuestra alma para que sea un acto de su vida, tenemos la realización suprema de la habitación, de la posesión y del gozo de Dios. Aquí abajo sólo tenemos los inicios, en la mediación de dones sobrenaturales. Conviene releer el texto de santo Tomás citado en la nota 20.

2. *Habitación del Espíritu Santo, ¿de manera personal y propia?*

a) Oriente y Occidente, los teólogos, los padres y los concilios afirman unánimemente: lo que la divinidad obra fuera de ella misma es obra común de las tres personas[25]. Esto no significa que exista una acción de la naturaleza o de la esencia anteriormente a las personas y, de alguna manera, independientemente de ellas. Actúan las personas y, de alguna manera, independientemente de ellas. Actúan las personas, pero según y mediante una divinidad que les es común, ya que las personas son consustanciales e interiores la una a la otra (lo que se denomina *perikhoresis* o circumincesión; hablaremos de ella en el libro tercero). En consecuencia, no podemos atribuir acción o eficiencia alguna al Espíritu Santo independientemente del Padre y del Hijo. Incluso en la «misión» del Espíritu Santo en pentecostés, el Padre y el Hijo «vienen» con el Espíritu. Pero no podemos decir que el Padre sea *enviado;* él envía. Con todo, la forma de hablar de la Escritura tiene un sentido.

b) Al menos en Occidente, el carácter común de toda acción de Dios hizo prevalecer la idea de que una operación en las criaturas podía, a lo sumo, *apropiarse* a una persona; en sentido estricto, no puede decirse que le sea *propia.* Evidentemente, esto no afecta a la encarnación, ya que se trata, en ella, de una unión personal, y en el

---

de gloria. Sobre la gracia *inchoatio gloriae:* q. 8, a. 3 ad 10; q. 27, a. 5 ad 6; *III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1 ad 5.

25. ¿Es necesario dar referencias? Padres: S. Atanasio, *Orat II adv. Arianos,* 41-42 (PG 26, 234s); *Ep. I ad Serap.*, 19ss (26, 573s). *Epist. III ad Serap.*, 6 (633-636); Basilio, *De Spir. S.*, n.os 37, 38, 52, 56-60; *Adv. Eunom.*, lib. III (PG 29, 660-61); Gregorio Nazianceno, *Orat. XXXIV*, 14 (PG 36, 256 A); Gregorio de Nisa, *Quod non sunt tres dii* (PG 45, 124-129); *Contra Eunom.*, lib. II (504-508); Juan Crisóstomo, *In Rom.*, hom 13, 8 (PG 60, 519); *In 2 Cor.*, hom 30, 2 (61, 608); Agustín, *De Trinitate,* I, 4, 7 y 5, 8 (PL 42, 824); *In Ioan. Ev.*, tr. XX (35, 1557-58); *Sermo* 213, 6 (38, 1065); Cirilo de Alejandría, *In Ioan.*, IV, 3 y X, 2 (PG 73, 588 y 74, 336; *De SS. Trinitate dial.*, III (75,801-804) *Adv. Nestor.* (76, 172 A y 180 BD). Concilios: Letrán 649 (DSch 501); VI y XI de Toledo; 638 y 675 (DSch 491 y 538); de Friul 796 (DSch 618); de Florencia, 1442 (DSch 1330). Papas: profesiones de fe de Vigilio, 552, de Pelagio I, 561, de Agatón, 680 (DSch 415, 441, 542 y 545); León XIII, encíclica *Divinum illud munus,* 1897 (DSch 3326); Pío XII, encíclica *Mystici Corporis,* 1943 (AAS 35 [1943] 231; DSch 3814).

ser de una humanidad, con la persona del Hijo. Pero, si la consideramos como obra causada activamente (eficiencia), la encarnación misma es obra común de los Tres.

La noción de apropiación no es propia de santo Tomás de Aquino. Con todo, es normal dirigirse a él para tener la exposición de ella[26]. La apropiación deriva de lo que nos dice la Escritura y de lo que podemos decir para expresar una realidad que no podemos captar plenamente ni definir; realidad que afecta al misterio de las personas divinas en la doble obra de creación y de gracia. Y ello sin menoscabo de lo afirmado en *a)*. Determinados atributos esenciales u operaciones realmente comunes a las tres personas son apropiados a una de las tres personas — sin que le sea propia en el sentido de que excluya a las otras — a causa de su semejanza con la propiedad personal que caracteriza a esa persona. Esto nos hace conocer misteriosamente lo propio de esa persona. En ella existe, realmente, algo que justifica la apropiación, pero nosotros somos incapaces de manifestarlo con claridad ni afirmar una atribución propia que excluiría a las otras personas de aquello que apropiamos a una. De manera que, ante este procedimiento a la vez rico y frágil, sugestivo y sujeto a crítica, cercano al pensamiento, utilizable en la oración, familiar a las Escrituras e insatisfactorio para la razón, podemos decir, decepcionados: «*no es más que* esto», o, alegres, «*es* esto».

Es verdad; la Escritura, la liturgia, los padres, utilizan abundantemente la apropiación. El símbolo atribuye la creación al Padre cuando, evidentemente, se trata de un acto de la divinidad, una en tres personas[27]... Las interrelaciones entre los atributos son, a su manera, señal de que las apropiaciones no son exclusivas. San Bernardo criticaba la apropiación que hacía Abelardo del poder al Padre,

26. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 7, a. 3: «Apropiar significa sencillamente ligar una cosa común a una cosa propia. Pero es seguro que lo que es común a toda la Trinidad no podría ser ligado a lo que es propio de una persona si se quisiera que ello se convenga más que a otra persona; esto destruiría la igualdad de las personas. Pero el efecto común a las tres personas puede presentar una semejanza mayor con lo que es propio de tal o cual persona. Así la bondad es emparentada con lo que es propio del Espíritu Santo, el cual procede como amor (y la bondad es objeto del amor); el poder es apropiado al Padre porque el poder es, como tal, un principio y el Padre es, de manera propia, principio de toda la divinidad; la sabiduría es apropiada al Hijo porque está emparentada con lo que es propio del Hijo, el cual procede del Padre como un verbo» (trad. Ch. Journet); id. op., q. 10, a. 13; ST, I, q. 37, a. 2 ad 3; q. 38, a. 1 ad 4 y, sobre todo, q. 39, a. 7; q. 45, a. 6. Exposición clara y discreta de H. Dondaine, *La Trinité*, t. II, p. 409s; discusión crítica técnica por A. Patfoort («Bull. Thomiste», t. VIII, 1947-1953, n.º 3, p. 864-877) de C. Sträter, *Het begrip «appropriatie» bij S. Thomas*, «Bijdragen», 9 (1948) 1-41 y 144-186.

27. El símbolo está construido sobre las tres atribuciones que eran clásicas, testigo Orígenes; «Cum ergo (omnia) primo ut sint habeant ex Deo Patre, secundo ut rationabiliter sint habeant ex Verbo, tertio ut sancta sint habeant ex Spiritu Santo» (*De principiis*, I, 3, 8: Koetschau 61).

de la sabiduría al Hijo y de la bondad al Espíritu Santo; atribuciones que se harán clásicas no sólo en Roberto de Melun, defensor de Abelardo [28], sino en Ricardo de San Víctor [29] y en santo Tomás... Sin embargo, san Pablo atribuye el *agape* al Padre (2Cor 13,13; Rom 15,30-31; 5,5; Gál 5,13.22; 1Tes 3,4) y se comprende, especialmente después de A. Nygren, si se considera que el *agape* es el amor-fuente, el amor que suscita bondad, el principio de todo ser [30]... Hemos visto que san Ireneo atribuye la sabiduría al Espíritu Santo; que Hermas y Justino lo identifican con ella... Podríamos prolongar estas observaciones haciendo una investigación metódica...

Nos llama la atención, sobre todo, que el Nuevo Testamento, cuando atribuye una obra a cada persona, afirma una comunión en la acción y describe una especie de concelebración de los tres. Así:

Heb 9,14: la sangre de Cristo que, por el espíritu eterno, se ofreció a Dios como sacrificio sin mancha.

Tit 3,4-6: amor por los hombres de «Dios nuestro salvador», que nos salva y derrama sobre nosotros, en abundancia, su Espíritu por Jesucristo.

Gál 4,4-6: Dios envía a su Hijo para pagar nuestra liberación y adoptarnos como hijos; después envía su Espíritu que grita en nosotros: *¡Abba,* Padre!

1Cor 6,11: lavados, santificados, justificados en el nombre del Señor Jesucristo y por el espíritu de nuestro Dios.

2Cor 13,13: la gracia de Cristo, el amor del Padre, la comunión del Espíritu Santo.

1Cor 12,4-6: diversidad de dones (pero el mismo Espíritu), de ministerios (del mismo Señor), de acción (del mismo Dios).

2Cor 1,21-22: Dios nos hace fuertes en Cristo y nos da la unción, las arras del Espíritu.

Mt 28,19: bautizados en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

c) Todos estos hechos y la manera de hablar los padres orientales, muy cercana a la de la Escritura, justifica que la categoría de apropiación deje una cierta insatisfacción que muchos autores han tratado, todavía recientemente, de apaciguar mediante propuestas diversas [31]. El tema se ha planteado, de manera especial, en torno a la función propia del Espíritu en la habitación. Nos encontramos con

28. Cf. R.M. Martin, *Pro Petro Abaelardo. Un plaidoyer de Robert de Melun contre S. Bernard,* «Rev. Sc. ph. th.», 12 (1923) 308-333.

29. Cf. su *De Trinitate* y su *De tribus appropriatis.*

30. De ahí la función que le compete en el proceso «misión», que dimana del *fontalis amor* del Padre: cf. Vaticano II, decreto *Ad Gentes divinitus,* 2.

31. Por ejemplo A. Dorsaz, *Notre parenté avec les Personnes divines,* Saint-Etienne 1921, sobre la base de una doctrina del cuerpo místico: el hecho de ser llamados hermanos de Cristo nos concede ser —por gracia— lo que Cristo es por naturaleza, hijo de Dios; nos da como propia la primera persona por Padre y la tercera como vida y santificación. H. Mühlen, *Person und Appropriation,* «Münchener Theol. Zeitsch.» 16 (1965) 37-57, arguye partiendo de determinadas hipótesis discutibles de santo Tomás para tratar de introducir una nueva categoría, también discutible, de «causalidad personal». Cf. C. Sträter, citado en n. 26. Lo que es válido en esta sugerencia de Mühlen se encontrará en nuestro parágrafo *d).*

la célebre tesis de Dionisio Petavio († 1652)[32]. Planteando la cuestión en términos de un dilema —o propiedad personal y propia (en sentido excluyente) del Espíritu Santo o acción común simplemente apropiada—, Petavio sostiene que la habitación y la santificación son la obra propia del Espíritu Santo. Está relacionada con el Padre y con el Hijo únicamente porque ellos siguen al Espíritu ya que son inseparables. Petavio se basa en los padres griegos, especialmente en Cirilo de Alejandría.

Este apoyo ha sido descartado resueltamente por P. Galtier[33]. Éste estudia catorce autores. Ninguno atribuye una función de santificación al Espíritu Santo en virtud de su hipóstasis, función que no ejercerían el Padre y el Hijo. Los padres tienen sumo cuidado en poner de manifiesto la consustancialidad del Espíritu con las dos primeras personas. Ninguna hace nada sola. La atribuciones que se les hacen «tienen por finalidad única la de manifestarnos su personalidad. No se sigue de ahí diversidad alguna en su actividad, en su querer o en su poder» (p. 276). Tal vez es excesivamente brusco[34]. Conviene tener presente que los padres griegos no están tan preocupados del rigor racional como los latinos y acercan el misterio de otra manera: partiendo de lo que nos dice la Escritura acerca de las personas. Veremos este punto con mayor detalle en nuestro tercer libro.

M.J. Scheeben († 1892) fue, de manera eminente, el teólogo de la gracia. Durante su vida, y todavía hoy, se discutió mucho su pensamiento acerca de la habitación del Espíritu Santo en el alma justa[35].

32. Véase el artículo *Petau*, del *Dict. théol., cath.*, t. XII, col. 1334-1336, y t. XV, col. 1851s; *Dict. de Spirit.* t. IV, col. 1305s.

33. P. Galtier, «*Temples du Saint-Esprit*», «Rev. Asc. et Myst.», 7 (1926) 365-413; 8 (1927) 40-76, 170-179; id., *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs* («Anal. Gregor.» XXXV), Roma 1946.

34. J. Mahé, cuya exposición, riquísima en citas, es todavía válida (*La sanctification d'après S. Cyrille d'Alexandrie*, «Rev. Hist., eccl.», 10 (1909) 30-40 y 469-492) concluye, p. 480: «La obra de santificación no es propia del Espíritu Santo hasta el punto de pertenecerle únicamente a él (...) Pero puede decirse que le es propia, que le pertenece a título especial, que no conviene a ninguna de las otras personas por tres razones, basadas las tres en la concepción griega de la Trinidad: *a)* Él es el *lazo*, el *trazo de unión* que liga nuestras almas al Hijo y al Padre. *b*) Es la imagen del Hijo; imprimiéndose en nuestras almas, las configura con la imagen del Hijo y, por consiguiente, a la imagen del Padre. *c*) Es la *virtud santificadora* de la divinidad; la santidad es tan esencial al Espíritu Santo como la paternidad al Padre y la filiación al Hijo.» Puede consultarse también L. Janssens, *Notre filiation divine d'après S. Cirille, d'Alexandrie*, «Ephem. Théol. Lov.» 15 (1938) 233-278; B. Fraigneau-Julien, *L'inhabitation de la sainte Trinité dans l'âme selon Cyrille d'Alexandrie*, «Rech. Sc. relig.», 44 (1956) 135-156.

35. Nos referimos preferentemente a *Los Misterios del cristianismo*, § 30, Herder, Barcelona [4]1964, p. 178-187 (el original alemán es de 1865). Se encontrará la indicación de las discusiones del siglo XIX (especialmente Th. Granderath) y de la época contemporánea (especialmente A. Eröss y H. Schauf) en E. Hocedez,

Scheeben, no siempre claro en sus exposiciones, no desconoce la inseparabilidad de las personas divinas en su acción fuera de ellas, ni la función de la gracia creada, principio interno de nuestra justificación y santificación. Pero opina que los textos del Nuevo Testamento y los padres dicen algo más: que hay una misión y un don de la persona del Espíritu Santo que consuma nuestra filiación de gracia y establece en nosotros una relación que termina propiamente en su persona como habitando en nosotros y tomando posesión de nosotros:

Aun cuando la sustancia y la operación son comunes a todas las Personas, la *posesión* de la sustancia es peculiar en cada persona. Así como cada persona posee en una manera peculiar la naturaleza divina, de un modo análogo puede poseer también de una manera peculiar una naturaleza creada y en tanto poseerla sola. Lo vemos por el Hijo en la encarnación. Si en este caso sólo el Hijo asume una naturaleza creada para poseerla físicamente, ¿no podrá el Espíritu Santo, de una manera propia de su persona, tomar posesión menos perfecta y simplemente moral... de un ser creado, de tal manera que las otras Personas divinas no posean aquel ser con esa relación determinada, directamente, sino tan sólo en el Espíritu Santo, como ocurre con el Hijo y su humanidad sacratísima?

Cuán cierto es que el Espíritu Santo en su particularidad hipostática y por virtud de la misma es la *prenda* en lo cual y mediante el cual poseemos a las otras Personas... (*Misterios*, p. 179-180).

Así como nos asemejamos más al Hijo natural de Dios precisamente haciéndonos no solamente conformes a él, sino poseyendo en nosotros el mismo Espíritu que él posee... Por esto llama el Apóstol al Espíritu Santo *espíritu de adopción de hijos, en virtud del cual gritamos: Abba, Padre* (Rom 8,15); es decir, el Espíritu por el cual se obra nuestra adopción así como se constituye o más bien se sella la relación de filiación procedente de la misma (p. 183-184).

Evidentemente, el paralelismo, llevado casi hasta una asimilación con la unión física de la humanidad de Jesús con la persona del Hijo, es insostenible. Esa concepción llevó a Scheeben a la infeliz frase sobre la Iglesia; *eine Art von Inkarnation des Heiligen Geistes,* una especie de encarnación del Espíritu Santo. Pero la intención de Scheeben era muy atinada y esperamos poder darle satisfacción. Porque, lo menos que podemos decir es que Scheeben expresaba una insatisfacción de la doctrina de la apropiación. Y no es el único. Las investigaciones han continuado hasta nuestros días[36]. Veamos lo que escribía K. Rahner:

Histoire de la Théologie au XIX^e siècle, t. III, Desclée de Brouwer, 1947, p. 254s; *Dict. Théol. cath.*, t. XIV, col. 1273 y XV, col. 1852s; P. Galtier, *L'inhabitation en nous des trois Personnes. Le fait. Le mode,* París 1928, p. 98-112; B. Fraigneau-Julien, *Grâce crée et grâce incrée dans le théologie de Scheeben,* «Nouv. Rev. théol.», 77 (1955) 337-358.

36. Así H. Mühlen, *L'Esprit dans l'Église,* G. Bavaud, *Note sur la mission du Saint-Esprit,* «Freiburger Zeitschr. f. Phil. u. Theol.», 1972, 120-126: una relación que hace participar del conocimiento y del amor divino personalizados por la tercera persona.

¿De manera personal y propia?

Debería probarse con el máximo rigor que es imposible este tipo de comunicación de las personas divinas en la peculiaridad personal de cada una, y con ello una relación no apropiada con las divinas personas. Pero, sin duda, tal prueba no puede aportarse. Por consiguiente, a partir de las fuentes positivas de la fe, podemos aceptar perfectamente que la imputación de determinadas relaciones del hombre en gracia con las tres personas divinas no es simple apropiación, sino que expresa una relación peculiar con cada una.

En la Escritura, el Padre en la Trinidad es nuestro Padre, y no el Dios trinitario. El Espíritu inhabita en nosotros de manera peculiar. Estas y otras expresiones similares de la Escritura y de la tradición están *in possessione*. Habría pues que probar, y no suponer, que sólo pueden ser apropiadas, porque sólo así pueden ser entendidas, y que lo contrario es imposible. Mientras esto no se haya conseguido, hay que interpretar las afirmaciones de la Escritura con la máxima exactitud [37].

d) Actualmente, los teólogos se abren resueltamente a la inspiración de los padres griegos, los primeros en dar la batalla en favor de la fe trinitaria. Citemos algunos de sus textos característicos:

El Padre hace todas las cosas por el Verbo en el Espíritu; de esta manera se salvaguarda la unidad de la santa Tríada (...) La gracia y el don concedidos en la Tríada son dados de parte del Padre por el Hijo en el Espíritu. En efecto, de igual manera que la gracia concedida viene del Padre por el Hijo, así no puede darse comunicación del don en nosotros a no ser en el Espíritu Santo ya que, participando de él, tenemos la caridad del Padre y la gracia del Hijo y la comunicación del Espíritu Santo (2Cor 13,13) [38].

No se nos ha enseñado a decir que el Padre obre sólo, sin que el Hijo le acompañe o que, a su vez, el Hijo actúe individualmente sin el Espíritu. Toda fuerza operante que parta de Dios para penetrar la creación, sea cual fuere el concepto o nombre especial que la distinga, arranca del Padre, pasa por el Hijo y alcanza su consumación en el Espíritu Santo. Por esta razón, la fuerza operante no se divide entre varios operadores porque el cuidado que cada uno tiene no es individual ni separado. Todo lo que se hace, sea para nuestra providencia, sea para el gobierno del universo, es hecho por los Tres, sin que, por ello, sea triple [39].

En alguna manera, nuestra renovación es la obra de la Trinidad entera... Aunque parezca a veces que atribuimos a cada una de las personas algo de lo que nos sucede o de lo que es hecho con relación a la criatura, creemos, sin embargo, que todo se hace por el Padre, pasando por el Hijo en el Espíritu Santo [40].

Esta venida de la divinidad al hombre hace posible el retorno del

37. K. Rahner, *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada*, en *Escritos de teología*, t. I, Taurus, Madrid ³1967, p. 351-380 (p. 379). El «modo de comunicación» del que habla el texto es el que explica todo el artículo: comunicación ontológica de la hipóstasis (gracia increada) por causalidad cuasiformal (cuya realización suprema es la visión beatífica). S. Tomás habla del Espíritu como *causa formalis inhaerens* de nuestra filiación divina: *III Sent.*, d. 10, q. 2, a. 1 sol. 3.

38. San Atanasio, *Ad Serapionem*, I, 28 y 30; trad. J. Lebon, SChr 15, p. 134 y 138-39.

39. S. Gregorio de Nisa, *Quod non sint tres dii*, PG 45, 125 C.

40. S. Cirilo de Alejandría, *In Ioan.*, lib. X, c. 2: PG 74, 337.

hombre en el Espíritu, por el Hijo, al Padre. En este retorno, los tres obran conjuntamente. Pero, tanto en el retorno como en la venida, obran según el orden y el carácter de su ser hipostático. Porque, si la naturaleza, la esencia o el ser son comunes a los Tres, no lo son como una matriz previa, incluso lógicamente, a las personas. La esencia-existencia común sólo existe en la comunicación de las procesiones y el ser el uno en el otro (la circumincesión) de las personas. Así, los Tres vienen conjuntamente, sin que la operación sea triple, sino según el orden y con su marca hipostática. Y su acción asimila el alma que ellos santifican a la divinidad, asimilándola a lo propio de cada hipóstasis según una causalidad cuasiformal o ejemplar.

Este *cuasi*formal significa únicamente que la forma no constituye una unidad física con el beneficiario, sino que continúa siéndole trascendente. Confesamos al Espíritu Santo como *Dominum et vivificantem*, es Señor en aquello en lo que es principio de vida. Pero podríamos fundamentar esta idea de causalidad cuasiformal, por consiguiente de asimilación a la marca hipostática de cada persona, sobre autoridades de peso[41]. Tratándose del Espíritu Santo, eso es lo que

---

41. S. Basilio, *Sur le Saint-Esprit*, c. XXVI, 61: «Para la reflexión, parece que esta partícula *en* encierra gran variedad de sentidos. Y estos diversos sentidos de los que ella es susceptible se hallan todos al servicio de ideas que nos hacemos del Espíritu. Se dice que la forma está *en* la materia, que el poder está *en* el receptáculo, la disposición permanente *en* el sujeto al que ella afecta; y así muchas cosas más, por el estilo. En cuanto que el Espíritu Santo perfecciona los seres racionales perfeccionando su excelencia, tiene razón de forma. De hecho, a aquel que no vive según la carne sino bajo la guía del Espíritu de Dios, a aquel que es llamado hijo de Dios y se hace conforme a la imagen del Hijo de Dios, se le da el nombre de espiritual» (SChr 17bis 1968, p. 467; trad. fr. de B. Pruche, quien dice, en nota, que no «puede hacerse decir al texto que Basilio atribuya una función propia de causalidad formal a la persona del Espíritu Santo en el proceso de la divinización cristiana»).

Tal es, según Petavio *(De Trinitate*, lib. VIII, c. 5, 12: *Opera Omnia*, éd. Vivès, t. III, p. 474), que aprueba J. Mahé (est. cit. supra, n. 34, p. 295), la posición de san Cirilo de Alejandría.

La *Summa fratris Alexandri* (Jean de la Rochelle, Alejandro de Hales), éd. Quaracchi, t. IV, p. 609, dice: «Debemos comprender la gracia creada como una semejanza y una disposición del alma creada que se hace agradable a Dios y semejante a él, *quia ibi est forma transformans*, porque hay en ella una forma transformante, a saber, la gracia increada.» G. Philips cita esta sentencia como la más atinada, la que mejor responde a su pensamiento propio: *L'union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce crée* («Bibl. Ephem. Théol. Lov.» XXXVI), Gembloux 1974, p. 93 y 277.

Igualmente, Philips cita (p. 268) y alaba este texto de san Buenaventura: «La gracia es un influjo que emana de la luz suprema y mantiene constantemente el contacto con su origen como la luz con el sol» *(II Sent.*, d. 26, a. un., q. 6 concl.).

Santo Tomás tiene la misma comparación (ST, III, q. 7, a. 13 c) y llama, al menos una vez, al Espíritu Santo *causa formalis inhaerens* de nuestra filiación divina *(III Sent.*, d. 10, q. 2, a. 1 sol. 3). Escribe, también, *per dona eius ipsi Spiritui Sancto coniungimur: I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1 q. 1.

Véase, por último, K. Rahner, art. cit. supra. n. 37.

entienden los padres tomando el tema paulino del «sello» que imprime una imagen (2Cor 1,22; Ef 1,13-14; 4,30)[42].

En una cuestión tan difícil, cada autor hace con sus recursos y percepciones lo que puede: no queremos mezclarlo todo en una comunidad indistinta. Sin embargo, tenemos verdadero placer en señalar que actualmente se manifiesta un acuerdo sustancial en este sentido. Si, en la línea descendente de causalidad eficiente, los tres obran conjuntamente, sin embargo, 1.º) actúan según el orden de procesión y lo propio o marca hipostática de cada persona[43]; 2.º) en el orden de retorno así fundamentado, *a)* la imagen de Dios, del Dios Trino, es realizada en el alma de forma más conforme y más profunda[44]; *b)* el alma santificada es puesta en relación con las tres personas como término de su conocimiento de fe, de amor sobrenatural, a veces de experiencia, como testifican los místicos, María de la Encarnación, por

42. Así Cirilo de Alejandría: «¿Cómo puede decirse *hecho* a aquel que imprime en nosotros la imagen de la esencia divina y fija en nuestras almas el distintivo de la naturaleza increada? El Espíritu Santo no diseña en nosotros la esencia divina a la manera de un pintor — sería distinta de él —; no nos hace a imagen de Dios de esta manera. Porque es Dios y procede de Dios, se imprime, como en la cera, en los corazones de los que le reciben, a la manera de un sello, invisible; por esta comunicación y asimilación con él, devuelve a la naturaleza humana su belleza original y rehace el hombre a la imagen de Dios»: *Thesaurus, assert.* 34 (PG 75, 689 D), trad. de J. Mahé, p. 475. Cf. también *De Trinitate Dial.*, VII: PG 75, 1088 B, citado por J. Mahé, p. 483-84. Para Tomás de Aquino, véanse sus comentarios de *2 Cor*, c. 1, lect 5; *Ephes.*, c. 1, lect 5 y c. 4, lect 10; *I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 3 ad 2. Sería interesante hacer una investigación sobre el tema de la *sigillatio* en la perspectiva pneumatológica. Señalamos, por ejemplo, S. Atanasio, *Ad Serapionem* I, 23 y III, 3 (PG 26, 584 C-585 A y 629 AB); Basilio, *Sur le Saint-Esprit*, XXVI, 64 («S. Chr.» 17bis, p. 476). Esta utilización patrística y teológica de los textos paulinos sobrepasa, evidentemente, el sentido exegético de estos textos: G. Filzer, ThWbNT., t. VII, p. 948s.

43. Para santo Tomás, véase ST, I, q. 34, a. 3; q. 45, a. 6 c y ad 2 (creación); *I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1 (retorno) a Dios. Y cf. E. Bailleux, *Le personnalisme de S. Thomas en théologie trinitaire*, y *La création, oeuvre de la Trinité selon S. Thomas*, «Rev. Thom.», 61 (1961) 25-42 y 62 (1962) 27-60.

44. Hay ahí un tema sumamente importante, pero su exposición nos llevaría demasiado lejos. Existen docenas de monografías. Nos contentaremos con señalar el lugar que ocupa este tema en la síntesis de Santo Tomás y la coherencia de su planteamiento. La antropología de la imagen (I, q. 93), tomada de nuevo al comienzo de la I-II (prol.) encierra referencia trinitaria. La unión profunda entre los dos tratados diseña una filosofía y teología del espíritu con las dos operaciones que le caracterizan, el verbo y el amor. Al depender de las misiones del Verbo y del Espíritu, y por la intensidad de los *actos* que les corresponden, se restablece la imagen de Dios en el hombre. Véase S. de Beaurecueil, *L'homme image de Dieu selon S. Thomas d'Aquin:* «Études et Recherches» VIII y IX, Ottawa 1952 y 1955; G. Lafont, *Structures et méthodes dans la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*, Desclée de Brouwer, 1961, p. 265-298 (trad. cast. en Rialp, Madrid 1964). Véase también H. de Lubac, *Le mystère de surnaturel*, París 1965, p. 129s, 240 (trad. cast. *El misterio de lo sobrenatural*, Estela, Barcelona 1970): somos hechos a la imagen de Dios porque él nos destina a la semejanza (por el Espíritu Santo).

ejemplo[45]. Así el alma. en su relación de retorno a Dios, tiene una relación propia con cada una de las personas, relación que alcanzará su plenitud en la visión beatífica[46].

3. *«Un Espíritu que nos hace hijos adoptivos, en virtud del cual clamamos: ¡Abba! ¡Padre!»* (Rom 8,15)

No vamos a tratar aquí de la vida filial, ni siquiera bajo el aspecto de oración. Siguiendo la línea de las páginas precedentes y como una aplicación de la doctrina que se encuentra expuesta en ellas, vamos a formular únicamente una pregunta: *¿A quién* se dirige el «Padrenuestro»?

Para los fieles, la respuesta es evidente. Se dirige a aquel de quien ha hablado Jesús, «mi Dios y vuestro Dios, mi Padre y vuestro Padre» (Jn 20,17; cf. 2Cor 1,2-3). Así lo comprendió y predicó san Agustín en un principio[47]. Pero, cuando elaboraba su gran obra *De Trinitate,* Agustín reflexionó y razonó mucho. Y, entonces, escribió lo siguiente:

La Trinidad se llama un solo Dios... pero nosotros no podemos decir que la Trinidad sea el Padre, a no ser en metáfora *(nisi forte translate)* respecto de la criatura y debido a la adopción filial. Porque la Escritura dice: «Escucha Israel, el Señor tu Dios es el único Señor.» Efectivamente, es imposible enten-

45. G.M. Oury, *Ce que croyait Marie de l'Incarnation,* Mame, 1972, p. 149: «El misterio de la vida divina tiene su reflejo en el alma santificada porque las operaciones propias de la vida trinitaria determinan el modo de la relación que mantiene el alma con el Padre, el Hijo y el Espíritu.» Tomás de Aquino da cuenta de esta experiencia: cf., entre otros, *I Sent.,* d. 14, q. 2, a. 2 sol. y ad 2 (supra, n. 20); *III Sent.,* d. 35, q. 2, a. 1 sol. 1 y 3 (Philips, op. cit. en n. 41, p. 170s); A. Gardeil, *L'expérience mystique dans le cadre des «missions divines»,* «La Vie spirituel. Suppl.», 31 (1932) 129-146; 32 (1932) 1-21 y 65-76; 33 (1932) 1-28.

46. Se expresan en este sentido: Juan de santo Tomás *(Cursus theologicus,* vol. IV de la ed. Vivès, q. XLIII, dist. 17 ad 2), seguido por A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique,* t. II, p. 135-139 y por Ch. Journet, *Église du Verbe incarné,* t. II, p. 512), S. Dockx, *Fils de Dieu par grâce,* Desclée de Brouwer, 1948, A. Bundervoet, *Was gehoort tot her wezen van Gods heiligende genade inwoning volgens St. Thomas I Sent. d. XIV-XVII en XXXVII?,* «Bijdragen» (1948) 42-58; K. Rahner (supra, n. 37), G. Philips, *Le Saint-Esprit en nous. A propos d'un livre récent* (el del padre Galtier), «Ephem. Theol. Lov.», 24 (1948) 127-135; C. Vagaggini, *Initiation théologique à la liturgie,* t. I. Adaptación de Ph. Rouillard, Brujas - París 1959, p. 141; S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia. III. De Spiritu Christi anima,* Roma 1960, p .12s. Podríamos invocar también a santo Tomás, *I Sent.,* d. 30, q. 1, a. 2, que distingue la relación de la criatura a Dios, sea *ut ad principium,* sea *ut ad terminum* y, en este caso, *secundum exemplaritatem.* Entonces, «in infusione caritatis est terminatio in similitudinem processionis personalis Spiritu Sancti».

47. *Sermo 57,* 11 (PL 38, 387): antes del 410, dice Philips, op. cit. (n. 41), p. 33.

der esta afirmación si descartamos al Hijo o al Espíritu Santo. A este Señor único, nuestro Dios, llamamos correctamente nuestro Padre que nos regenera por su gracia. Pero en modo alguno es lícito dar el nombre de Hijo a la Trinidad [48].

Este texto, citado por Pedro Lombardo *(I Sent.*, d. 26, c. 5), impresionó profundamente a los escolásticos. Para ellos, «Dios» era aquel a quien invocaban los salmos y todo el Antiguo Testamento, la divinidad en tres personas. Ellos ignoraban lo que tan atinadamente nos ha recordado K. Rahner: que *Theos,* en el Nuevo Testamento, designa siempre al *Padre* (solamente existen seis excepciones) [49]. Por último, ellos no querían, de manera alguna, ser injustos con el principio, universalmente aceptado, de que las operaciones realizadas en la criatura son comunes a las tres personas. Pero, ¿les son *indistintamente* comunes? Los padres orientales consideraban esta comunidad partiendo de la consustancialidad y de la circumincesión *de las personas.* En Occidente, se atribuía a la esencia o a la naturaleza. Y esto es atinado, pero corre el peligro de dirigir la reflexión en un sentido menos personalizado. Una consideración menos personalista de nuestra vida de gracia lleva, inexorablemente, a considerar la gracia que nos hace hijos adoptivos principalmente en su realidad «entitativa» de «accidente» producido en nosotros: la gracia creada. Como tal, ella es una obra de Dios *ad extra;* por consiguiente, una operación común a las tres personas de la divinidad. Y eso es así incluso en Cristo. Más aún: la encarnación, como operación en la criatura, es conjuntamente la obra de las tres personas. De ahí que la *Summa fratris Alexandri* apuntará una distinción entre Cristo como *Hijo del Padre* por la generación divina y Cristo como *hijo de Dios* en cuanto criatura y por la gracia creada. Y san Buenaventura escribirá: «Así como el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son *un solo principio* de la creación en razón de la producción de la naturaleza, de igual manera son también *un solo Padre* en razón del don de la gracia (...) Se *apropia* la paternidad a la persona del Padre cuando hablamos de sus relaciones con nosotros» [50]. Alberto Magno presentará nueve argumentos para probar que la Trinidad es nuestro Padre... Pero también dijo Alberto, y atinadamente, que recibimos la filiación adoptiva según la similitud del Hijo de Dios por naturaleza y que su comunicación se hace por el Espíritu Santo que produce en nosotros la imagen del Hijo y nos empuja a invocar al Padre [51].

48. *De Trinitate,* V, 11, 12 (PL 42, 918s): trad. en Philips, p. 34.

49. K. Rahner, *Theos en el Nuevo Testamento,* en *Escritos de teología,* Taurus, Madrid ³1967, t. I, p. 93-166.

50. *III Sent.*, d. 10, a. 2, q. 3 concl. y ad 2 (Quaracchi, t. III, p. 238). Tomamos los enunciados de Alejandro de Hales, Buenaventura, Alberto Magno de la obra de G. Philips, op. cit., en n. 41, respectivamente p. 89s, 115 y 130s.

51. *Com. in Ioan.*, 3, 9 y 13: éd. Borgnet, t. XXIV, p. 122ss y 125ss. (Philips, p. 131). Philips no aprecia mucho a Alberto; con todo, le reconoce «un paso

Tomás de Aquino no podía negar que, como realidad producida en nosotros, la gracia deriva conjuntamente de la divinidad [52]. Pero su personalismo se afirmó más y más. Y escribió:

> El Espíritu Santo hace de nosotros hijos de Dios porque él es el Espíritu del Hijo. Nos convertimos en hijos adoptivos por asimilación a la filiación natural; como se dice en Rom 8,29, estamos predestinados a ser conformes a la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito de una multitud de hermanos *(Contra Gentiles,* IV, 21).

> La adopción, aunque es común a toda la Trinidad, es apropiada al Padre como a su autor, al Hijo como a su ejemplar, al Espíritu Santo como a quien imprime la semejanza de este ejemplar en nosotros ST, III, q. 23, a. 2 ad 3).

> La filiación propiamente dicha conviene a la hipóstasis o a la persona, no a la naturaleza. La filiación adoptiva es una similitud participada de la filiación natural... (III, q. 23, a. 4).

Santo Tomás comentó en Nápoles, durante su última cuaresma, 1273, el *Pater.* Al explicar esta invocación, deja de lado la cuestión técnica y habla como todo el mundo, sin otra precisión [53]. En nuestra opinión, Tomás no cambió de punto de vista y no encontramos en él más que las «dos series de textos» de que habla E. Mersch [54]. Para Tomás, la adopción —como realidad efectuada voluntaria o libremente por Dios— es de toda la Trinidad. La invocación «Padre nuestro» se dirige a ella. Pero la realidad así producida nos *asimila* al Hijo eterno. Las palabras *similitudo, asimilare, exemplar* (semejanza, asimilar, ejemplar) aparecen constantemente. Con todo, hablar así de asimilación, de ejemplaridad, dice algo de muy positivo: que la gracia nos configura *al Hijo,* no al Padre o al Espíritu. O, si se quiere, a la naturaleza divina (cf. 2Pe 1,4) en cuanto que ella está hipostasiada en el Hijo. El evangelio de Juan lo dice claramente: Jesús da a los que creen en él *lo que él ha recibido del Padre.*

¿Exigen más los textos del Nuevo Testamento, tan perfectamente conocidos y citados por Tomás? Ser *hermano* de Jesús [55] no es un

---

hacia adelante». Rechaza con vehemencia dar a Cristo el título de Hijo de la Trinidad o del Espíritu Santo, incluso si se añade «hijo del Espíritu según la gracia». El motivo es irrefutable: *la filiación es una relación de personas.* ¿Cómo sostener que Cristo sería hijo de sí mismo? Si alguien se figura atribuir la filiación a la «naturaleza», escribe Alberto, hace el ridículo; y declara «errónea» la opinión del hermano Alejandro: *III Sent.,* d. 4, a. 4 sed contra: *ridiculum;* ad 6: *erronea.*

52. *III Sent.,* d. 10, q. 2, a. 2 sol. 2; ST, III, q. 23, a. 2. *Pater noster* se dirige a toda la Trinidad: I, q. 33, a. 3 ob. 1.

53. *Collat. in Orat. Domin.: Opera,* ed. Parma XVI, p. 124; éd. Vivès XXVII, p. 183.

54. *La théologie du Corps mystique,* París y Bruselas, 1944, t. II, p. 44.

55. Mt. 18, 10; Jn 20,17; Rom 8,29.

título puramente jurídico o moral. El título de *hijos* que se nos da nos asemeja al Hijo eterno más que por la ejemplaridad[56]. Cuando san Pablo ora «al Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre a quien pertenece la gloria» (Ef 1,17), o «al Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Col 1,3), cuando dobla su rodilla ante el Padre (Ef 3,17) y cuando da gracias por el Señor Jesús a Dios Padre (Col 3,17), ¿se dirige globalmente a las tres personas o concretamente a la Primera? Cuando Jesús oraba «¡*Abba*, Padre!», ¿se dirigía a él como segunda persona de la Trinidad?

¿Acaso san Agustín nos abre un camino por la fuerza con que habla de nuestra unidad con Cristo en el cuerpo de éste: formamos un solo Cristo total, un solo hijo con él y en él? Véase los textos citados en el capítulo siguiente, notas 21 y 22. Es el camino tomado, en nuestros días, por A. Dorsaz (supra, n. 30). Pero nosotros no somos los miembros del cuerpo de Cristo como cuerpo natural hipostáticamente unido al Hijo. No puede hacerse de los cristianos miembros del Hijo en cuanto Hijo de Dios por naturaleza. Nosotros lo somos por libre decisión de gracia, lo que nos lleva al principio del que parte santo Tomás, ST, III, q. 23, a. 2, donde cita a Sant 1,18: «Nos engendró por su propio designio, con palabra de verdad.» Los padres insisten en la afirmación de que el Hijo es *engendrado*, mientras que los hijos por adopción han sido *hechos*.

Los padres griegos, sin abandonar el principio de la comunidad de las operaciones *ad extra*, hablan más positivamente del lazo de nuestra filiación creada con la filiación increada. Pueden hacerlo en virtud de dos órdenes de consideraciones que les son propias y que están solidariamente unidas entre sí. Por una parte, se sitúan en la lógica de participación, de ejemplaridad, de causa formal, no de causa eficien-

---

56. E. Mersch, op. cit., p. 25, después de señalar la diferencia de los términos empleados en nuestro tema por Pablo *(uios)* y por Juan (generalmente *teknon)* y de evocar los pasajes bien conocidos en los que Juan sugiere la diferencia entre Jesús y nosotros (20,17; cf. 17,1-2 y 26), escribe: «más aún que Pablo, Juan insiste en la unión y similitud que existe entre el Hijo único y los que reciben en él el poder de convertirse en hijos. Como él es de Dios (8,42.47; 16,25), ellos son de Dios (1Jn 4,4.6; 5,19; 3Jn 11); como él es engendrado por el Padre, ellos son engendrados por el Padre (en n. 9, referencias; el mismo término, *gennan);* como él permanece en el Padre y el Padre en él, también ellos permanecen en el Padre y el Padre en ellos (refer. p. 26, n. 1); como el mundo no puede conocerle, tampoco puede conocerles a ellos (ref. n. 2). En una palabra, ellos son hijos gracias a una ligazón a su filiación y, renaciendo en él, nacen en Dios (relacionar 1Jn 5,20 con 5,18; 1Jn 5,1 y Jn 3,1-21...)». Por otra parte, un anónimo (A. Michel), «L'Ami du Clergé», 49 (1932) 294-300, ha desarrollado la idea de que la gracia *cristiana* — participación *de la de Cristo* — es gracia filial porque, en Cristo, es la gracia que conviene a una humanidad unida hipostáticamente al Hijo eterno de Dios. Aceptamos esta idea tratando de no establecer una continuidad entre la Iglesia y la encarnación como tal (cf. H. Mühlen) y manteniendo reservas sobre la justificación que A.M. ofrece del decir de san Juan de la Cruz, que espiramos el Espíritu Santo.

te[57]. Nuestra filiación debe de ser atribuida a la divinidad como tal a título de la producción o de la eficiencia. Por otro lado, el tema es muy conocido, ellos piensan que, asumiendo la naturaleza humana, el Hijo de Dios asumió más que la humanidad *individual* de Jesús: la «naturaleza humana». No en el sentido de que la unión hipostática se extendiera a todos los hombres, sino en el sentido de que la naturaleza que cada uno hipostasia individualmente es, como tal, asumida por el Hijo de Dios. En él, ella es reconfigurada a la semejanza del Hijo, a su vez perfecta Imagen.

Existe otra manera, *igualmente católica,* de construir y de expresar el misterio de nuestra adopción filial. Lo verdaderamente importante no es la manera de explicar, sino la realidad. Nosotros somos verdaderamente hijos en el verdadero Hijo. Y, cuando decimos «Padre nuestro», «*¡Abba,* Padre!», oramos al Padre de nuestro Señor Jesucristo, cuya santidad y gracia han sido, en una humanidad consustancial a la nuestra, una gracia y una santidad de Hijo eterno de «Dios».

57. Véase nuestro artículo *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient,* «La Vie spirituelle. Suppl.», (1935) 91-107, reimpreso en *Chrétiens en dialogue,* París 1964, p. 257-272, con una nota complementaria indicando el consenso de numerosos autores, san Atanasio habla de «participación» en el Hijo: *Orat. I contra Arianos,* 16 y 56 (PG 26, 45 y 129); y cf. Mersch, op. cit., p. 34, n. 1.

IV

LA VIDA EN EL ESPÍRITU Y SEGÚN EL ESPÍRITU

Por supuesto, no podemos pretender en este momento presentar un tratado completo de la vida espiritual. Pero, de todos modos, conviene tener presente que vida espiritual significa una vida en el Espíritu y según el Espíritu. Por consiguiente, tendremos que tocar, aunque sea de manera sumamente esquemática, los principales artículos de la vida del cristiano [1].

1. *El Espíritu Santo realiza, personaliza e interioriza la vida «en Cristo»*

Ser cristiano es estar en Cristo; hacer de Cristo el principio de la vida, llevar una vida dominada totalmente por él. San Pablo expresa estas ideas utilizando los términos, bien conocidos, de «Cristo en nosotros», «Cristo en vosotros, esperanza de la gloria» (Col 1,27), «nosotros en Cristo». Pablo se regocija, se entristece, es fuerte, exhorta *en Cristo* o *en el Señor.* Pero expresa esa misma idea utilizando una gama variadísima de expresiones, en particular los verbos que él ha creado: «Asociado (a Cristo) en sufrimiento, en muerte, en resurrección, en gloria» (aquí se emplea la preposición *syn);* o expresa la misma idea por medio de genitivos: tener la caridad *de Cristo,* la paciencia *de Cristo,* ser prisionero *de Cristo* [2]...

El mismo Espíritu es el que hizo fecunda a María y el que hace

1. Dada la abundancia de las referencias posibles, preferimos citar aquellas obras generales a las que hacemos referencia, a continuación, mencionando únicamente al autor: L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne* («Lectio divina» 33), París 1962 (trad. cast. *El cristiano en san Pablo,* Desclée, Bilbao 1965) e I. de La Potterie y S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit, condition du Chrétien* («Unam Sanctam» 55), París 1965 (trad. cast. *La vida según el Espíritu,* Sígueme, Salamanca ²1967).

2. Cf. L. Cerfaux, p. 329s.

fecunda a la Iglesia. Los comienzos de ésta en los Hechos responden a los primeros capítulos del evangelio de san Lucas. Llevando muy lejos el realismo verbal, los padres, santo Tomás, e incluso Gerson, identifican el «*semen Dei, sperma tou Theou,* la semilla» de la que nosotros nacemos de Dios (1Jn 3,9) con el Espíritu Santo [3]. R. Spitz ha vuelto a tomar la misma idea utilizando, para ilustrarla mejor, lo que sabemos hoy del mantenimiento, a pesar del cambio incesante de nuestras células, de nuestra programación o código genético cuyo soporte biológico es el ácido nucleico A.D.N. o A.R.N. Desde el punto de vista espiritual, se nos da el Espíritu de Jesús como principio de identidad cristiana, hasta la consumación escatológica [4]. El que esta «semilla de Dios» sea también la palabra recibida por la fe, pone de manifiesto, una vez más, hasta qué punto están estrechamente unidos los dos. No lo están como Cristo y el Espíritu en su venida a nosotros. Sabemos que Pablo podría decir tanto «en el Espíritu» como «en Cristo»; la preposición *en* tiene el mismo sentido que *por:* esto no sugiere un lugar, sino un principio de vida y de acción [5]. Hemos visto, en el libro primero, que puede hacerse toda una lista de actividades y situaciones cuya razón de ser o causalidad atribuye san Pablo tanto al Espíritu como a Cristo. Escuchemos una vez más a un doctor citado frecuentemente por nosotros:

> Jesús llama al Espíritu «otro Paráclito»; quiere designarlo así en su persona propia, poniendo de manifiesto que el Espíritu tiene tal semejanza con él y realiza, sin diferencia alguna, lo que él mismo obraba que parece ser el Hijo y ninguna otra cosa. Es, efectivamente, su Espíritu. Jesús le llama también «Espíritu de la verdad», calificándose a sí mismo como la verdad.
>
> A fin de dejar claro que el término distintivo «otro» no debe de ser interpretado en el sentido de una diferencia, sino únicamente en razón de la subsistencia personal (porque el Espíritu es Espíritu y no Hijo, igual que el Hijo es Hijo y no Padre), en el momento en que dice que será enviado el Espíritu, Jesús promete que vendrá él mismo [6]...

---

3. Cf. San Ireneo, *Adv. Haer.*, IV, 31, 2 (PG 7, 1069-70); SChr 100, p. 792 y 793: realismo extremo de una tipología de Lot acostándose con sus dos hijas; san Ambrosio une la palabra y el Espíritu: «Cui nupsit Ecclesia, quae Verbi semine et Spiritu Sancto plena, Christi corpus effudit, populum scilicet christianum» *(In Lucam,* III, 38: PL 15, 1605); otras referencias en S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia.* III. *De Spiritu Christi anima,* Roma 1960, p. 165s, 228s. Santo Tomás al explicar nuestra filiación divina: «Semen autem spirituale a Patre procedens est Spiritus Sanctus» y cita 1Jn 3,9 *(In Rom,* c. 8, lect. 3), «semen spirituale est gratia Spiritus Sancti» *(In Galat.,* c. 3, lect. 3). Gerson, sermón: «Ambulate dum lucem habetis», en *Oeuvres,* éd. P. Glorieux, t. V, p. 44 (cf. L.B. Pascoe, *Jean Gerson: Principles of Church Reform,* Leiden 1973, p. 45-47; 207-208.

4. R. Spitz, *La Révélation progressive de l'Esprit Saint,* París 1976, p. 187, 191ss, 202ss.

5. Hasta tal punto son conocidos y admitidos el sentido no local, sino causal de *en,* su equivalencia relativa con *dia,* que es ocioso señalar referencias.

6. Cirilo de Alejandría, *In Ioan.,* lib. IX: PG 74, 257 AB y 261 A (trad. A. Solignac, «Nouv. Rev. Théol.», 1955, p. 482).

Sin embargo, san Pablo dice dos cosas de Cristo que no diría del Espíritu. Por supuesto, estamos refiriéndonos no sólo a todo lo que hizo Jesús en su humanidad, sino, incluso, a situaciones de la vida del cristiano. Pablo no diría que somos el templo de Cristo —a pesar de que Cristo habita en nosotros por la fe: Ef 3,17—; tampoco diría que somos miembros del Espíritu Santo... Como señala F.X. Durrwell, «el cambio de las fórmulas *in Spiritu* e *in Christo* resulta imposible cuando la primera se entiende del Espíritu personal y la segunda señala nuestra identificación con Cristo. Estamos identificados solamente con Cristo y no con el Espíritu Santo (...). En el pensamiento de Pablo, no existe ningún «cuerpo» del Espíritu Santo. El huésped sagrado prosigue en nosotros un trabajo oculto de encarnación, pero en beneficio del Hijo de Dios, integrándonos en Cristo y asemejándonos a él»[7].

El Espíritu Santo obra esta identificación espiritual, «mística» con Cristo, esta confianza absoluta que depositamos en él para que se adueñe de toda nuestra vida, como causa trascendente e íntima —hemos visto ya que es su habitación en nosotros—, pero la fe las realiza como disposición en nosotros. Dios Padre, *por su Espíritu*, hace que Cristo habite en nuestros corazones, en esta profundidad de nosotros mismos donde se forma la orientación de nuestra vida (Ef 3,14-17)[8]. La fe, que es don de Dios por puro amor (Ef 2,8) es el punto de partida *(ex)* o medio por el que *(dia)* es dado el Espíritu. No existe la menor duda de que se trata de la fe *viva*. Los textos son numerosos en san Pablo, san Lucas y san Juan.

¿Recibisteis el Espíritu por las obras de la ley o por la aceptación de la fe? (Gál 3,2 y cf. 5)... por medio de la fe recibimos la promesa del Espíritu (3,14; cf. 5,5).

En él también vosotros, después de haber oído la palabra de la verdad, el evangelio de vuestra salvación; en él también, después de haber creído, fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa (Ef 1,13).

Dios ... les dio, como a nosotros, el Espíritu Santo... Por la fe ha purificado sus corazones (Act 15,8-9). ¿Recibisteis el Espíritu Santo al abrazar la fe? (19,2).

Quien tenga sed, venga a mí y beba, quien cree en mí, como ha dicho la Escritura: ríos de agua viva correrán de su seno. Esto lo dijo refiriéndose al Espíritu que habían de recibir los que creyeran en él (Jn 7,37-39).

---

7. F.-X. Durrwell, *La resurrección de Jesús misterio de salvación*, Herder, Barcelona [3]1967, p. 242 ([4]1979, p. 175).

8. Un texto citado frecuentemente por san Bernardo. Reaccionando contra cualquier identificación física del cristiano con Cristo, Pío XII rechazó la idea de la habitación de la humanidad de Cristo en nosotros por la comunión eucarística (encíclica *Mystici Corporis* 1943, y *Mediator Dei*, 1947): cf. «Ami du clergé», 27 abril 1950, 257ss; 14 febrero 1952, 99; St. Schmitt, *Päpstliche Entscheidung einer theologischen Streitfrage. Keine Dauergegenwart der Menschheit Christi im Christen*, «Benedikt. Monatsschrift», 1948; G. Söhngen, *Die Gegenwart Christi durch den Glauben*, en A. Fischer, *Die Messe in der Glaubensverkündigung*, Friburgo 1950.

No podemos limitar el don y la acción del Espíritu a un solo momento de despliegue de la fe. El Espíritu está activo en la palabra (1Tes 1,5; 4,8; 1Pe 1,12) y en la escucha (Act 16,14); da testimonio de Jesús, dentro y fuera (Jn 15,26; Act 1,8; Ap 19,10). Incluso si la unción de que hablan 2Cor 1,21 y 1Jn 2,20.27 es la unción *de la fe*, como nos parece que ha demostrado I. de la Potterie[9], está unida a la acción del Espíritu: «Y es Dios quien a nosotros, junto con vosotros nos asegura, en Cristo y nos ungió, y también nos marcó con su sello y puso en nuestros corazones la fianza del Espíritu» (2Cor 1,21-23). I. de la Potterie demuestra, así, que la semilla de Dios *(sperma Theou)* de 1Jn 3,9 es la palabra de Dios que nos hace nacer por la fe que la recibe[10]; esto es claro en 1Pe 1,23. Pero tampoco aquí puede separarse el Espíritu. Hasta tal punto esta unción de la fe es obra del Espíritu que ella es, extendida a los fieles, la comunicación y extensión de la unción profética y mesiánica recibida del Espíritu por Jesús en el momento de su bautismo[11]. Esta unción está activa en toda la vida de fe del bautizado y del testigo, tanto si éstos son inspirados personalmente u oficialmente mandados. El Espíritu profundiza la fe de los discípulos; la conforta. Él es, esencialmente, Espíritu de verdad (Jn 14,17; 15,26; 16,13)[12].

El Espíritu-Paráclito desarrolla una función decisiva, para la alimentación de nuestra fe, en la lectura de las Escrituras. San Pablo da testimonio de ello, y de manera pregnante, en el contraste que señala entre el ministerio mosaico y el de la Nueva Alianza: «Porque hasta el día de hoy en la lectura del Antiguo Testamento sigue sin descorrerse el mismo velo porque éste sólo en Cristo queda destruido. El Señor es el Espíritu y donde está el Espíritu del Señor, hay libertad» (2Cor 3,14.17). Ésta fue la carta de lectura «espiritual» de la Escritura practicada por los padres, tan nutritiva aun para nosotros, no en sus presentaciones alegorizantes, sino en su sobria interpretación tipológica del Antiguo Testamento. Decimos sobria, porque no *todo* es auténticamente tipológico. En Orígenes hay de las dos cosas, tipología y alegoría, pero merece ser citado aquí por el amor de Cristo con el que escudriñó las Escrituras:

> Sólo a Jesús compete descorrer el velo para que podamos contemplar lo que ha sido escrito y captar plenamente lo que ha sido dicho en términos velados[13].

---

9. La unción del cristiano por la fe: I. de la Potterie, p. 107-167. El texto de 1Jn 2,20.27 es citado por la constitución conciliar *Lumen Gentium*, n.º 12, a propósito del *sensus fidei* de la totalidad del pueblo de Dios.
10. Op. cit., n. 1, p. 53ss y 56, n. 1 *(Naître de l'eau et de l'Esprit)* y 209ss *(L'impeccabilité du chrétien d'après 1Jn 3,6-9)*.
11. I. de la Potterie, p. 123s.
12. Cf. de la Potterie, p. 85-105: el Paráclito.
13. *Entretien d'Origène avec Héraclide*, trad. J. Scherer, SChr 67, 1960, p. 91.

Sólo la Iglesia comprende la Escritura; la Iglesia, es decir, esa porción de la humanidad que se convierte al Señor [14].

Los padres no se cansan de repetir que el Espíritu revela al Hijo como éste revela al Padre [15]. Los medievales manifiestan, igualmente, esta idea utilizando su vocabulario peculiar [16]. Esto es absolutamente bíblico y nos lleva muy lejos. En efecto, en la Escritura, el testimonio del Paráclito, dado conjunta, pero soberanamente, con el de los apóstoles, se refiere a Cristo: Jn 14,16; 15,12-16. La confesión de la verdad sobre Cristo es, a su vez, el criterio de autenticidad de la acción del Espíritu: 1Cor 12,3; 1Jn 4,2. El Espíritu de Dios, el único que sabe lo que hay en Dios (1Cor 2,11), es el único que puede llevarnos a alcanzar la verdad teocéntrica de Cristo en toda su profundidad. «Presente en Cristo según el comienzo eterno de su generación de Hijo, el Espíritu está, pues, desde siempre con el Hijo. Es también su testigo privilegiado e insustituible. Los apóstoles, que se encuentran con Cristo sólo "desde el bautismo de Juan", son *también* testigos; pero el testigo absoluto, si podemos hablar así, aquel sin el cual el testimonio de los apóstoles sería sólo un testimonio de carne y de letra, de boca y de oído, pero no del espíritu, es el Espíritu Santo mismo, el único —como dice Pablo— que "ha escudriñado las profundades de Dios" y puede hablarnos de la identidad radical de Cristo» [17].

La verdad teándrica de Cristo quiere que lo conozcamos en su humanidad, en su condicionamiento sociocultural e histórico. El cristiano, pues, echará mano de los medios técnicos que responden a todo esto. Pero como creyente, y siguiendo los pasos de Pablo, no se detendrá ahí: «Nosotros hemos recibido no el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para que conozcamos las gracias que Dios nos ha concedido. Éste es también nuestro lenguaje, que no con-

14. Citado por H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* («Théologie» 16), París 1950, p. 303 y 304, 316ss. Véase también el interesantísimo librito de H.U. von Balthasar, *Parole et mystère chez Origène*, Cerf, París 1957 (anteriormente artículos en «Rech. Sc. rel.», 26 [1936] 513-562; 27 [1937] 38-64).

15. Véase san Atanasio, *III Lettre à Sérapion*, trad. Lebon, SChr 15, 1947, p. 163-165.

16. Citamos este texto de san Alberto Magno: «El Apóstol atribuye la revelación al Espíritu Santo cuando dice: "Dios nos lo ha revelado por su Espíritu" (1Cor 2,10-13)... Lo dice porque, de la misma manera que el espíritu del hombre es el vector del pensamiento que dirige la mano del obrero en su trabajo y el vector del pensamiento en la lengua de quien habla, de igual manera el Espíritu Santo es el vector del Verbo del Padre, que revela al Padre. Y la revelación dimana del Padre como de su origen y autor, del Verbo como de su forma de luz y de conocimiento formal y del Espíritu Santo como de su vector e inspirador»: *In Lucam* 10, 22 (Borgnet XXIII, 45).

17. G. Martelet, *Sainteté de l'Église et Vie religieuse*, Toulouse 1964, p. 84-85 (trad. cast. *Santidad de la Iglesia y vida religiosa*, Mensajero, Bilbao 1968).

siste en palabras enseñadas por humana sabiduría, sino en palabras enseñadas por el Espíritu, expresando las cosas del Espíritu con lenguaje espiritual. El hombre puramente humano no capta las cosas del Espíritu de Dios» (1Cor 2,12-14).

No podemos osar ni compararnos con san Pablo ni aplicarnos personalmente ese texto. Podemos, sin embargo, situarnos humildemente en el «nosotros» que él emplea, entrar a formar parte de la plétora de testigos que han sido, humanamente, portadores de la tradición; y, entonces, «arraigados y cimentados en el amor, seamos capaces de captar, con todo el pueblo santo cuál es la anchura y largura, la altura y profundidad y conocer el amor de Cristo, que excede todo conocimiento... para recibir la total plenitud de Dios» (Ef 3,17-19). Esta escuela nos cierra el paso de los caminos, vanos, de la «heterointerpretación», de la interpretación según las ideas, las normas extrañas a la realidad divino-humana de Cristo, centro de todo el designio de Dios.

San Agustín comunicó a la tradición católica la admirable doctrina del Maestro interior, sin cuya secreta instrucción, las palabras externas, e incluso el texto sagrado, no nos permitirían descubrir toda la verdad que transmiten:

> El sonido de nuestras palabras hiere el oído, pero el maestro está dentro (...). ¿Acaso no oísteis todos este sermón? ¡Cuántos saldrán de aquí sin instruirse! Por lo que a mí toca, a todos hablé; pero aquellos a quienes no habla aquella unción, a quienes el Espíritu Santo no enseña interiormente, se van sin haber aprendido nada. El magisterio externo consiste en ciertas ayudas y avisos. Quien instruye los corazones tiene la cátedra en el cielo (cit. de Mt 8-9)...
>
> (...) En balde voceamos nosotros si no os habla interiormente aquel que os creó, os rescató, os llamó y habita en vosotros por la fe y el Espíritu Santo [18].

---

18. San Agustín, *Exposición de la 1.ª ep. de s. Juan*, tr. III, 13 y IV, 1, en *Obras de san Agustín*, t. XVIII, BAC, Madrid 1959, p. 245 y 247 (= PL 35, 2004 y 2005). Este tema en san Agustín: *De Magistro*, XI, 36 a XIV, 46 (PL 32, 1215-1220); *Conf.*, IX, 9 (32, 773); *Sermo 179*, 1 (38, 966); É. Gilson, *Introduct. à l'étude de s. Augustin*, París 1920, p. 88-103, 137-38; 164-65, 256 n. 1; J. Rimaud, *Le maître intérieur*, en *Saint Augustin* («Cahiers de la Nouv. Journée» 17), París 1930, p. 53-69. Continuación del tema: San Gregorio, *Hom. in Evang.*, lib. II, hom. 30 (PL 76, 1222); *Moral.*, XXVII, 43 (78, 424). El padre J. Alfaro («Gregorianum», 44 [1963] 180, n. 357) da referencias de san Próspero, Fulgencio de Ruspe, Beda, Alcuino, Rabano Mauro, Haymón de Auxerre, Pascasio Radberto, Floro de Lyón, Atón de Vercelli, Ruperto de Deutz, Hervé, Pedro Lombardo, Robert Pullen, Hugo de san Caro, Nicolás de Lira, san Buenaventura. Para éste último, añadiremos una referencia de E. Eilers, *Gottes Wort. Eine Theologie der Predigt nach Bonaventura*, Friburgo 1941, p. 57s, 71ss. Añadamos, sobre todo, Tomás de Aquino, *De Verit.*, q. 11, a. 1; ST, I, q. 117, a. 1 ad 1; *In Ioan.*, c. 14, lect. 6. Más cercano a nosotros, Bossuet, *Sermon sur la parole de Dieu*, 13-XI-1661 (Lebarcq, III, p. 579-80); Gratry, *Les Sources*.

La vida «en Cristo» bajo la acción del Espíritu es una vida filial

Cristo es el centro e incluso la cima, pero no es el término. «Hijo del hombre», tipo del hombre, va más allá de sí mismo y conduce más allá de sí mismo. Está totalmente volcado *ad Patrem, pros ton Patera,* hacia el Padre y para él. De lo contrario, no nos llevaría a superar al hombre. «El Espíritu nos lleva al Hijo, y éste al Padre», decían nuestros autores clásicos[19]. Hemos visto que nuestra filiación se fundamenta en la de Jesús. Debemos esbozar el ejercicio de ésta y, antes de nada, por Jesús mismo.

¡Su alma filial! Entendemos su alma humana, su comportamiento humano de Hijo de Dios[20]. Al entrar en el mundo, Cristo dice: «*Sacrificio y ofrenda no quisiste: pero me preparaste un cuerpo... Entonces dije: ¡Aquí estoy (...) para cumplir, oh Dios, tu voluntad!*» (Heb 10,5.7; Sal 40,7-9). Jesús había oído resonar, en su conciencia, el «Tú eres mi Hijo amado; en ti me he complacido» (Mc 1,11). Desde entonces, preparadas por la obediencia del hijo a su padre terrestre (Lc 2,51) éstas son a lo largo de toda su vida, las palabras que nos relata Juan, en las que se expresa la relación de Jesús a su Padre, que ya los sinópticos atestiguaban:

> El Hijo no puede hacer nada por sí mismo, como no lo vea hacer al Padre (5,19).
>
> Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y llevar a término su obra (4,34; 6,38; cf. 10,18).
>
> No es hacer mi voluntad lo que busco, sino la voluntad del que me envió (5,30).
>
> Mi doctrina no es mía, sino del que me envió (7,16).
>
> Nada hago por mi cuenta, sino que, conforme a lo que el Padre me enseñó, así hablo (8,28); hago siempre lo que es de su agrado (29).
>
> Porque yo no he hablado por mi cuenta, sino que el Padre que me envió, él me dio el mandato de lo que tengo que decir y hablar. Y yo sé bien que este mandato suyo es vida eterna. Por eso las cosas que yo hablo, tal y como el Padre me las ha dicho, así las hablo (12,49-50).

---

19. Se conoce el «Ven hacia el Padre» de san Ignacio de Antioquía *(Ad Romanos,* VII, 2); pero véase san Ireneo, *Adv. Haer.*, V, 36, 2 (PG 7, 1225; «SChr.» 163, 1969, p. 460, 461); Tomás de Aquino, *In Ioan.*, c. 14, lect. 6: «Sicut effectus missionis Filii fuit ducere ad Patrem, ita effectus missionis Spiritus Sancti est ducere ad Filium.»

20. D. Lallement, *La personnalité filiale de Jésus,* «La Vie spirituelle», 47 (1936) 241-248; P. Glorieux, *Le Christ adorateur du Père,* «Rev. Sc. relig.», (1949) 245-269; W. Koster, *Der Vatergott im Jesu Leben und Lehre,* «Scholastik», 16 (1941) 481-495; J. Guillet, *L'obéissance de Jésus-Christ,* «Christus», 7 (1955) 298-313; W. Grundmann, *Zur Rede Jesu vom Vater im Johannes Evangelium (Jo 20,17),* «Zeitschr. f. Ntl. Wiss.», 52 (1961) 213-230; J. Jeremias, citado infra, n. 25.

Pero el mundo tiene que saber que yo amo al Padre, y que según el Padre me ordenó así actúo... (14,31).

Padre, ha llegado la hora... (17,1).

Así fue Jesús. Pero el plan de Dios es ir del uno al otro pasando por los muchos. «Nadie ha subido al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre» (Jn 3,13). Sólo por él llegaremos al Padre. Por ello, Dios ha constituido en Jesús una realidad única de relación filial perfecta con él y nos llama a la comunión con su Hijo (1Cor 1,9), «para que éste sea el primogénito de una multitud de hermanos» (Rom 8,29), en una historia coextensiva a la nuestra, hasta que «se someterá el mismo Hijo al que se lo sometió todo; para que Dios sea todo en todos» (1Cor 15,28).

Comentando el «entonces el Hijo se someterá», san Agustín dice que este Hijo no es únicamente nuestra cabeza, Cristo, sino su cuerpo, del que somos los miembros[21]. Hijos de Dios, somos el cuerpo del Hijo único...[22] San Cirilo, doctor de nuestra filiación divina, escribe:

Cristo es, a la vez, el Hijo único y el hijo primogénito. Es el Hijo único como Dios; es el hijo primogénito por la unión salvadora que ha constituido entre nosotros y él, haciéndose hombre. Por ella, nosotros, en él y por él, somos hechos hijos de Dios, por naturaleza y por gracia. Lo somos por naturaleza en él y sólo en él; lo somos por participación y por gracia, por él, en el Espíritu[23].

Nuestra vida filial será nuestra obediencia, nuestra búsqueda de la conformidad amante y fiel de la voluntad de Dios, sin dimitir de nuestra inteligencia ni de nuestra dignidad de hombres. Tal vez suenen estas palabras a conocidas, pero son expresión de la tradición constante, sólida y verdadera. Esta voluntad de Dios se encarna, entre otros campos, en el de nuestro deber de estado. ¿No es éste el común denominador de la parénesis de san Pablo?[24] Pero la cima, el núcleo de nuestra vida filial consiste en unirnos a Jesús en su oración. Conocemos esta oración: «Te bendigo, Padre» (Lc 10,21, «bajo la acción del Espíritu Santo»); «Padre, glorifica a tu Hijo» (Jn 17,1); «Abba, Padre...» (en Getsemaní: Mc 14,36; Lc 22,42); «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46). Y, por supuesto, lo que conocemos todos: «Cuando vayáis a orar, decid: Padre...» (Lc 11,2;

---

21. *De div. quaest.*, LXXXIII, q. 69, 10 (PL 40, 79).
22. *Epist. Ioan. ad Parthos*, tr. X, 5, 9 (PL 35, 2055); cf. *In Ioan. Ev.*, tr. XX, 5 y XLI, 8 (35, 1568 y 1696); *En. in Ps.*, 122, 5 (37, 1634). A lo que sería necesario añadir el tema del «Christus integer» y el comentario agustiniano del «Uno solo sube al cielo, el Hijo del hombre». Citemos también *Sermo 71*, 28: «Ad ipsum (Spiritum) pertinet societas qua efficimur unum corpus *unici Filii Dei*» (38, 461).
23. San Cirilo de Alejandría, *De recta fide ad Theodosium* (PG 76, 1177).
24. H. Pinard de la Boullaye, *La dévotion du devoir*, París 1929, con una aplicación, c. X, p. 69ss, a la vida filial de Jesús.

Mt 6,9). Gracias a los bellos estudios de J. Jeremias, sabemos que esta invocación es propia de Jesús y que encierra un matiz de familiaridad afectuosa y confiada [25]. Sabemos también que el Espíritu Santo es quien hace que la pronunciemos; o que, incluso, la articula él en nosotros: Gál 4,6; Rom 8,15.

Se requiere la inteligencia del misterio de Cristo, una vida de obediencia cotidiana, una oración de hijo a su Padre, para ser transfigurados en la imagen del Hijo por el Señor, que es Espíritu (2Cor 3,18).

2. *Hoy y en la consumación final «Ya y todavía no»*

Todo está dicho en el pasaje bien conocido de la carta de Juan: «Ved qué gran amor nos ha dado el Padre: que seamos llamados hijos de Dios *(tekna)*. ¡Y lo somos...! ahora somos hijos de Dios y todavía no se ha manifestado qué seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal como es» (1Jn 3,1-2) [26].

Difícilmente podría expresarse mejor la unidad y tensión de lo que caracteriza tanto el reino de Dios como la «vida eterna», un estatuto de *ya* y *todavía no*. San Pablo habla, más bien, en el plano del «todavía no», san Juan en el del «ya». Para san Pablo, nuestra cualidad de hijos por adopción es la promesa y seguridad de heredar los bienes patrimoniales de Dios [27]. Para san Juan, tenemos la vida eterna si creemos en aquel que Dios nos ha enviado [28]. Pero san Pablo habla incesantemente de Cristo en nosotros, de las arras del Espíritu y Juan sabe que estamos a la espera de la gloria.

En la perspectiva bíblica, la verdad de una cosa es su término, aquello a lo que ella está destinada. «Poseyendo las primicias del Espíritu, suspiramos dentro de nosotros mismos, esperando ser tratados

25. J. Jeremias, *Paroles de Jésus. Le Sermon sur la montagne. Le Pater* («Lectio divina» 38) París 1963 (trad. cast. *Palabras de Jesús,* Fax, Madrid 1970); *Abba, Jésus et son Père* («*Parole de Dieu*» 8) ,París 1972.

26. Cf. san Pablo, Col 3,3-4: «Vuestra vida está oculta juntamente con Cristo en Dios. Cuando se manifieste Cristo, que es nuestra vida, entonces también vosotros seréis manifestados juntamente con él, en gloria»; y cf. Flp 3, 21. Cf. L. Cerfaux, p. 296ss.

27. Rom 8,19.23-24; Ef 1,14; 1Tim 6,12; Tit 3,7. Tema de la *herencia futura* del reino de Dios (1Cor 6,9-10; 15,50; Gál 5,21), de la incorruptibilidad (1Cor 15,50), de la riqueza de la gloria (Ef 1,18), de la suerte de los santos en la luz (Col 1,12). Sobre la herencia del reino, cf. también Ef 5,5; Sant 2,5. El *ya* y el *todavía no* en san Pablo ha sido bien analizado por J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit* ... Londres 1975, p. 308ss.

28. 6,29.40.47; 1Jn 3,1; 5,11.13. San Gregorio de Nisa refiere al don del Espíritu el dicho de Jn 17,22: «les he dado la gloria que tú me diste»: *In Cant. Cant.*, hom. 15 (PG 44, 1117).

verdaderamente como hijos y que nuestro cuerpo sea rescatado» (Rom 8,23, trad. Cerfaux, p. 253). Estas primicias son una garantía de nuestra herencia y tienen por finalidad afirmarnos en nuestra confianza: 2Cor 1,21-22; 5,5; Ef 1,13: «En él también vosotros, después de haber oído la palabra de la verdad, el evangelio de vuestra salvación; en él también, después de haber creído, fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa, el cual es arras de nuestra herencia, para la redención del pueblo que Dios adquirió para sí.» El Espíritu dado, y actuando en plenitud, obrará la resurrección de nuestros cuerpos como resucitó a Cristo (Rom 1,4; 1Pe 3,18). No seremos plenamente hijos de Dios hasta que nos hallemos, como Cristo, *en la condición de hijos de Dios.* Su resurrección y glorificación aseguraron esta condición a Cristo. De manera que Pablo, en un discurso de los Hechos (13,33), ve, en la resurrección de Cristo, la realización de «Tú eres mi hijo. Hoy te he engendrado» (Sal 2,7). Jesús, hablando de la condición de los hombres en el mundo, había dicho: «y son hijos de Dios siendo hijos de la resurrección» (Lc 20,36); «viven para Dios» (v. 38) de igual manera que Cristo, resucitado, «viviendo, vive para Dios» (Rom 6,10). En nosotros, esta vida ha comenzado y es todavía objeto de esperanza y de espera:

Pero vosotros no vivís en lo de la carne, sino en lo del espíritu, puesto que el Espíritu de Dios habita en vosotros; pero si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, este tal no pertenece a Cristo. En cambio, si Cristo está en vosotros, aunque el cuerpo esté muerto a causa del pecado, el espíritu tiene vida por causa de la justicia. Y si el Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó de entre los muertos a Cristo dará vida también a vuestros cuerpos mortales por medio de ese suyo que habita en vosotros (Rom 8,9-11).

El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. Y si hijos, también herederos; herederos de Dios y coherederos de Cristo, puesto que padecemos con él y así también con él seremos glorificados. Efectivamente, yo tengo para mí que los sufrimientos del tiempo presente no merecen compararse con la gloria venidera que en nosotros será revelada. Pues la creación, en anhelante espera, aguarda con ansiedad la revelación de los hijos de Dios... con una esperanza: que esta creación misma se verá liberada de la servidumbre de la corrupción para entrar en la libertad gloriosa de los hijos de Dios (...). Y no es esto sólo: sino que también nosotros mismos, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos igualmente en nuestro propio interior, aguardando con ansiedad... la redención de nuestro cuerpo (8,16-23).

¡Jamás nos cansaremos de releer un texto de tal plenitud! Gemimos. No se trata de quejarse y lamentarse. Es desear ardientemente que venga el reino de Dios. Escatológicamente, reinaremos con él: «Si padecemos con él, reinaremos con él» (2Tim 2,12). Hemos visto que una variante del texto, seguida por muchos padres, sustituye el «venga tu reino», del Padre nuestro, por «que tu Espíritu Santo venga

sobre nosotros y nos purifique»[29]. Sabemos que san Juan expresa en términos de «vida» lo que los sinópticos y san Pablo presentan en términos de reino o de reino de Dios[30]. Podemos traducir estas dos realidades, según los dos aspectos del *ya* y *todavía no* que les pertenecen, en términos de Espíritu Santo[31].

«En Rom 8, donde Pablo trata con el mayor detenimiento la filiación, considera la filiación escatológica como un despliegue de la filiación actual»[32]. Vida, reino, Espíritu tienen una existencia; se trata de una existencia dinámica en nuestras vidas terrestres[33]. El Espíritu es, al mismo tiempo, llamada y exigencia; pero es también principio de una vida santa. «Pues Dios no nos llamó a una vida impura, sino santa. Por consiguiente, quien esto menosprecia, no menosprecia a un hombre, sino a Dios, que dispensa su Espíritu Santo entre vosotros» (1Tes 4,7-8).

San Pablo habla de pureza. Es un tema relacionado con el de la habitación de Dios y del templo, con el aspecto personal y el aspecto comunitario o eclesial[34]. Hemos hablado de la vida en Iglesia (parte primera de este libro II) y volveremos a tratar este tema más tarde. Podríamos hablar aquí de toda la *vita in Christo.* En momento ulterior trataremos los aspectos más decisivos de ella; oración, combate contra la carne y participación en la pasión de Cristo, vida bajo la guía del Espíritu y «dones». En el libro tercero que sigue hablaremos de los sacramentos en relación con el Espíritu Santo.

El lazo entre filiación presente y filiación escatológica es, por supuesto, primero el de la realidad misma: don del Espíritu y gracia creada, unidos como hemos visto. Puede considerarse este tema también desde el punto de vista particular del «mérito». La teología, al menos la de santo Tomás, atribuye una función decisiva al Espíritu Santo en este punto[35]. Para que haya *mérito* es preciso que intervenga nuestra libertad —si no existiera libertad, no se ve qué verdad

29. Cf. supra, p. 264, n. 24.

30. Cf. J.B. Frey, *Le concept de «vie» dans l'Évangile de saint Jean,* «Biblica», 1 (1920) 37-58, 211-239; E. Tobac, art. *Grâce,* en *Diction. apologétique.*

31. J.D.G. Dunn, *Spirit and Kingdom,* «The Expository Times», 82 (1970) 36-40.

32. Cerfaux, p. 297.

33. E. Bardy, *Le Saint-Esprit en nous et dans l'Église, d'après le Nouveau Testament,* Albi 1950.

34. Véase supra, el capítulo sobre la santidad de la Iglesia y el de la habitación. Y cf. nuestro *Le mystère du Temple* («Lectio divina» 22), París 1958, p. 183-205 ([2]1963).

35. Véase nuestro artículo *Mérito* en el *Vocabulario ecuménico,* Herder, Barcelona 1972, p. 215-230 (bibliografía). Damos allí las referencias a Santo Tomás; añádese, con todo, este texto: «Hominis opera qui Spiritu Sancto agitur, magis dicuntur esse opera Spiritus Sancti quam ipsius hominis» (ST, I-II, q. 93, a. 6 ad 1). Citamos allí también a Alberto Magno, quien afirma formalmente que sólo la acción *de Dios* puede hacernos entender el infinito. Véase también G. Philips, *L'union personnelle avec le Dieu vivant,* Gembloux 1974, p. 128-29, 271-75.

podría encerrar un «juicio» de Dios—, mas, para que haya mérito de *vida eterna*, de entrada en la comunión y familia de Dios mismo, es preciso que el acto bueno de nuestra libertad sea sostenido por un poder de orden sobrenatural, del orden de Dios mismo. Esta potencia es Cristo —aspecto desarrollado en el siglo XVI por Cayetano y seguido en nuestros días por P. Mersch y por el cardenal Journet— y es el Espíritu Santo. Tomás de Aquino suele citar aquí Jn 4,14: «el agua que yo le daré se convertirá, dentro de él, en manantial de agua que brote para la vida eterna». El concilio de Trento volvió a utilizar la misma cita[36]. Significa que sólo puede subir hasta Dios una energía que viene de él. Nos encontramos, casi, con la imagen de los vasos comunicantes. El mérito no existe más que por la gracia, entendiendo que el Espíritu es «enviado» y dado en el don de la gracia y que, por su dinamismo absolutamente divino, podemos retornar al Padre, por el Hijo.

Finalmente, la iniciativa absoluta es de Dios, ya que él es Amor y Gracia. Ella debe encontrarnos dispuestos a consentir, a cooperar *(synergeia)*, pero es ella la que emprende y lleva hasta su término el proceso que describe san Pablo en Rom 8,29-30. Nuestros actos eventualmente «meritorios» de la vida eterna son elementos de una cadena de gracia de la que el Espíritu Santo, gracia increada, tiene la iniciativa y asegura el dinamismo hasta la victoria final cuando Dios, coronando nuestros «méritos», no hace sino coronar sus propios dones.

El Espíritu Santo y la caridad divina que derrama en nuestros corazones (Rom 5,5) son, igualmente, el principio de la comunión de los santos y de la comunicación de los bienes espirituales en la que se traduce esta comunión. De esto hemos dicho algo en un capítulo anterior.

36. Sesión VI, c. 16: DSch 1546.

V

EL ESPÍRITU SANTO Y NUESTRA ORACIÓN

La oración dirigida al Espíritu Santo fue relativamente rara en la Iglesia antigua. En el libro precedente hemos dado algunas indicaciones históricas y reproducido algunos testimonios extraordinariamente bellos [1]. Casi todas esas oraciones tienen un rasgo común; piden la *venida* del Espíritu: *Veni Creator Spiritus, Veni Sancte Spiritus*... Y ¿cómo negarnos a transcribir la súplica de Simeón el Nuevo Teólogo, de una plenitud de fervor y de una intensidad poética insuperables?

Ven, luz verdadera. Ven, vida eterna. Ven, misterio oculto. Ven, tesoro sin nombre. Ven, realidad inefable. Ven, persona inconcebible. Ven, felicidad sin fin. Ven, luz sin ocaso. Ven, espera infalible de todos los que deben ser salvados. Ven, despertar de los que están acostados. Ven, resurrección de los muertos. Ven, oh poderoso, que haces siempre todo y rehaces y transformas por tu solo poder. Ven, oh invisible y totalmente intangible e impalpable. Ven, tú que siempre permaneces inmóvil y a cada instante te mueves todo entero y vienes a nosotros, tumbados en los infiernos, oh tú, por encima de todos los cielos. Ven, oh Nombre bien amado y respetado por doquier, del cual expresar el ser o conocer la naturaleza permanece prohibido. Ven, gozo eterno. Ven, corona imperecedera. Ven, púrpura del gran rey nuestro Dios. Ven, cintura cristalina y centelleante de joyas. Ven, sandalia inaccesible. Ven, púrpura real. Ven, derecha verdaderamente soberana. Ven, tú que has deseado y deseas mi alma miserable. Ven tú, el Solo, al solo, ya que tú quieres que esté solo. Ven, tú que me has separado de todo y me has hecho solitario en este mundo. Ven, tú convertido en ti mismo en mi deseo, que has hecho que te deseara, tú, el absolutamente inaccesible. Ven, mi soplo y mi vida. Ven, consuelo de mi pobre alma. Ven, mi gozo, mi gloria, mis delicias sin fin [2].

---

1. Véanse las páginas 122 y 139.
2. Oración que encabeza los himnos: trad. fr. de J. Paramelle, «S. Chr.» 156, 169, p. 151 y 153. Citamos también, entre tantos autores, esta oración de Juan de Fécamp, en 1060 (en otro tiempo atribuida a san Agustín, después a san Anselmo, restituida a su autor por A. Wilmart): «Ven, pues; ven, oh consolador buenísimo del alma que sufre... Ven, tú que purificas las manchas, tú que curas las heridas. Ven, fuerza de los débiles, vencedor de los orgullosos. Ven, oh

«¡Ven!», es el grito espontáneo del alma. Interpretado por la teología, es una llamada a las *misiones divinas*, al envío del Espíritu por el Padre y por el Hijo, pero con un matiz que alude a la procesión del Espíritu por modo de amor. Nos dirigimos a él como si no fuera *enviado*, como si fuera la inclinación de Dios hacia nosotros que se pusiera en movimiento por sí misma.

«Orad en el Espíritu Santo» (Jds 20)

La vida doxológica de la Iglesia

Su vida de alabanza, la palabra de la fe, de amor y de esperanza no cesa, en su santa liturgia, de hacer subir su corazón hacia Dios. La Iglesia es el templo santo —pero cada alma es la Iglesia—, la comunión de los santos, la familia de Dios constituida sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, de la que habla la carta a los Efesios, 2,11-12. Recordemos los versículos 18 a 22:

> Pues por medio de él (Cristo en su sacrificio), los unos y los otros tenemos acceso al Padre en un solo Espíritu. Así pues, ya no sois extranjeros ni forasteros, sino que compartís la ciudadanía del pueblo santo y sois de la familia de Dios, edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo Jesús, en el cual toda construcción, bien ajustada crece hasta formar un templo santo en el Señor, en el cual también vosotros sois edificados juntamente hasta formar el edificio de Dios en el Espíritu.

Se trata del culto que el nuevo pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo, tributa a «Dios», es decir al Padre. Es la estructura de toda la liturgia: al Padre, por el Hijo, en el Espíritu[3]. Por el Hijo, en el Espíritu, tenemos *acceso al Padre*. El término *proagoge* es muy fuerte. Lo encontramos en Ef 3,12, Rom 5,2 y, en forma verbal, en 1Pe 3,18. En la carta a los Hebreos se emplea el verbo *proserkhesthai* para significar «acercarse» a Dios[4]. Podemos hacerlo, y con seguridad *(parresia)*, porque Cristo, nuestro sumo sacerdote, Señor y Cabeza, ha sido el primero en penetrar hasta el santo de los santos que, como explica Condren, es el seno del Padre[5].

---

tierno padre de los huérfanos... Ven, esperanza de los pobres... Ven, estrella de los navegantes, puerto de los que naufragan. Ven, oh gloriosa insignia de los que viven. Ven, tú el más santo de los Espíritus, ven y ten compasión de mí. Hazme conforme a ti...» (en Arsène - Henry, *Les plus beaux textes sur le Saint-Esprit*, París 1968, p. 204 y ref. p. 363, n. 33).

3. Hemos remitido ya a C. Vagaggini, *Initiation théologique à la liturgie*, 2 vols., Cerf, París 1959s.

4. Heb 4,16; 7,25; 10,1; 11,6; 12,18. En 10,19 se emplea la palabra *eisodos*, entrada.

5. Condren, *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, parte 3, c. 4.

Todo ha partido de allí, en comunicación de ser, de bondad, de santidad. Todo retorna allí en alabanza, no sólo la de los labios (Heb 13,15), sino la de toda la vida ofrecida (Rom 12,1) y del amor fraternal eficazmente benefactor (Heb 13,16ss).

Este culto santo puede ir hasta Dios por Cristo, sacerdote único de la nueva y definitiva alianza, porque somos sus miembros, su cuerpo — un solo hombre nuevo — y todo ello en un solo Espíritu, porque «todos nosotros, judíos y griegos (...) bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo» (1Cor 12,13; Ef 4,4). Y este cuerpo es «un templo santo en el Señor». No existe ningún otro verdadero; éste es verdaderamente «casa de oración para todos los pueblos»[6].

Querida y santa liturgia de la Iglesia, el lugar y momento en que el Espíritu y la esposa dicen al Señor: «¡Ven!» (Ap 22,17). Y viene todos los días a actualizar su pascua para nosotros: santa eucaristía de la Iglesia. Oración de las horas que ofrece y santifica el tiempo a medida que el sol asciende, desciende; a medida que la noche envuelve todo y cuando el «hombre sale para su trabajo, para realizar la faena de cada día» (Sal 104-23 con el v. 30: «Al emitir tu soplo, son creados, y haces nuevo el aspecto de la tierra»). Oración de las estaciones, del año, del ciclo de los misterios actualizados en la celebración por la que el Espíritu Santo actualiza para nosotros la encarnación, la pascua, pentecostés, el bautismo, la cena... y los hace nuestros... Vísperas monásticas en la paz y la armonía de las voces. Misas parroquiales, el compartir la palabra y el pan de vida. Oración en familia que se ha demostrado, humildemente, fuente de santidad y de vocación. Oración espontánea o largos momentos de silencio de incontables grupos donde, tanto hoy como ayer, en plena «ciudad secular», se realiza la exhortación de san Pablo:

> Dejaos llenar de Espíritu (BJ: Buscad en el Espíritu vuestra plenitud), recitando entre vosotros salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y salmodiando de todo vuestro corazón al Señor; dando continuamente gracias por todo a Dios Padre, en nombre de nuestro Señor Jesucristo (Ef 5,18-20).
>
> ... cantad en vuestros corazones a Dios, con gratitud, salmos, himnos y cánticos espirituales. Y todo lo que hagáis, de palabra o de obra, hacedlo en nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por medio de él (Col 3,16-17).
>
> Cuando os congregáis, cada uno puede tener un himno, una enseñanza, una revelación, un lenguaje, una interpretación: que todo os sirva para edificación (1Cor 14,26).

---

6. Episodio decisivo de la purificación del templo, con cita de Is 56,7; cf. Mt 21,10-17; Mc 11,15-17; Lc 19,45-48 y, especialmente, Jn 2,13-16; nuestro *Mystère du Temple*, París 1958, p. 148-180.

La oración individual

«Cuando te pongas a orar, entra en tu aposento, y, cerrando la puerta, ora a tu Padre que está en lo secreto» (Mt 6,6).

La primera cosa que pido a Dios es que me dé mi oración: «Señor, abre mis labios y mi boca publicará tu alabanza» (Sal 51,17). «Pues si vosotros, que sois malos, sabéis dar a vuestros hijos cosas buenas, ¿con cuánta más razón el Padre que está en el cielo dará Espíritu Santo a los que le piden»? (Lc 11,13). De hecho, «el Espíritu viene en ayuda de nuestra debilidad, porque nosotros no sabemos orar como conviene» (Rom 8,26).

Nosotros gritamos: *¡Abba,* Padre! (Rom 8,15), pero nosotros gritamos por medio de él, de manera que no es contra la verdad afirmar que es él quien grita en nosotros (Gál 4,4). ¿Es él? ¿Somos nosotros? Está tan dentro de nosotros, pues ha sido dado a «nuestros corazones» [7] y es, como Espíritu, tan puro, sutil y penetrante (Sab 7,22) que puede estar en todos y en cada uno sin violentar la persona, indiscernible de su movimiento espontáneo. Él es Espíritu de libertad [8].

El Espíritu en nuestra oración

El Espíritu nos asiste en nuestra lectura de las Escrituras y en nuestra meditación. La *lectio divina* va más allá del estudio técnico; la meditación se sitúa allende la reflexión filosófica. Pero la oración es algo completamente distinto. Hablamos de una actividad teologal accesible a todo cristiano que tenga una vida espiritual en ejercicio, no de gracias especiales de la vida mística. Bossuet la caracterizó de la siguiente manera: «Es preciso no echar en olvido la lectura de los libros espirituales, pero hay que leer en simplicidad y con espíritu de oración, no llevados simplemente por la curiosidad. Se dice que leemos de esta manera cuando permitimos que se impriman en nuestra alma las luces y sentimientos que despierta en nosotros la lectura; afirmamos que esta impresión se lleva a cabo más por la presencia de Dios que por nuestra industria» [9]. Las últimas palabras

7. Gál 4,6; 2Cor 1,22; Rom 5,5; 2,29; Ef. 5,19; 3,17; Col 3,16; Cerfaux, p. 271.

8. Cf. infra, c. VI. Otro ejemplo en el que se trata tanto de nosotros como de él: Lc 21,15 comparado con 12,12 (Mt 10,20; Mc 13,11). Hechos que ilustran esto: Act 4,8; 5,32; 6,10; 7,55. S. Simeón, (loc. cit., p. 153) dice: «Te doy gracias por haberte convertido en un solo espíritu conmigo, sin confusión, sin mutación, sin transformación, tú, el Dios por encima de todo; te doy gracias porque te has convertido para mí todo en todos...»

9. Es el n.º XIII de *Méthode pour passer la journée dans l'oraison en esprit de foi et de simplicité devant Dieu,* en *OEuvres,* éd. Lachet, t. VII, París 1862, p. 504-509.

tienen una importancia capital. No se trata de iluminismo ni de quietismo, sino de una realidad. Pensamos en Dios: «Orar es pensar en Dios amándole»[10]. E incluso formamos palabras, sentimientos. Pero por momentos: «el tiempo de un Pater», dice Taulero[11]. Y ¿por qué no durante más tiempo?: Dios mismo, Verbo y Espíritu Santo, imprimen en nuestras almas una disposición de adhesión amante y serena que nos suspende, de alguna manera, de ellos. No vamos nosotros a ellos, sino que ellos nos arrastran y derraman en nosotros un amor, una aquiesciencia, una plenitud serena y gozosa. Todo esto viene de ellos, más que de nosotros, pero expresa algo de nosotros mismos que se encuentra más profundo que nuestros propios pensamientos.

Todos los autores espirituales, y Bossuet entre ellos, advierten que tal oración de simplicidad, momento puramente teologal que Dios mismo *da*[12], no suprime la utilidad de la meditación y, por supuesto, no dispensa del ejercicio de las virtudes. Por el contrario, supone y exige ambas cosas. Pero, para disponer de tales bienes existen unas condiciones, si no verdaderamente específicas —porque tienen una aplicación más general— al menos sumamente útiles.

¿Es todo esto demasiado trivial? La condición esencial es que se ame verdaderamente a Dios. No sólo a Jesús de Nazaret, sino a *Dios* que se da a conocer a nosotros y permanece siempre más allá, incognoscible. Que Dios sea verdaderamente una persona viva para nosotros, el pensamiento más importante de nuestra vida. Si las cosas están así, nuestra vida será ofrecida, referida a Dios y constituirá aquel «culto espiritual» que piden Jesús (Jn 4,24), Pablo (Rom 12,1) y Pedro (1Pe 2,5).

Huiremos de la agitación superficial, de la «diversión», de las mil futilidades miserables de los señuelos hedonísticos ofrecidos por el mundo ambiente con su ruido, su fiebre, su ausencia de disciplina moral, sus tentaciones tan dispersantes y disgregadoras, indiscretas e insatisfactorias. Elías escuchó a Yahveh en el murmullo de un viento tranquilo (1Re 19.12). Si queremos pertenecer a la escuela de los grandes orantes de la historia, necesitamos una disciplina de vida, un amor de la ley de Dios, una disposición de obediencia viril. Es preciso que retornemos a nuestro «corazón», que recompongamos el hombre interior[13].

¡Y que Dios venga a nosotros!

10. Ch. de Foucauld, *Lettre a madame de Bondy*, 7 de abril de 1890.

11. *Sermo 15*, n.º 7 (trad. fr. Hugueny, t. I, p. 300).

12. La teología tomista de las virtudes teologales ve que su «motivo formal» exige un acto de Dios. El de la fe no es otro que la Verdad primera, increada. En la esperanza, esperamos de Dios nada menos que a Dios mismo. En cuanto a la caridad, el texto de Rom 5,5 es bastante formal. Véase cómo lo entiende san Juan de la Cruz: infra, n. 18.

13. Bellas páginas de P. - R. Régamey, *Dieu parle au coeur*, «Cahiers Saint-

El Espíritu en nuestra oración de petición

No pretendemos tratar aquí toda la cuestión de la oración de petición. ¿Qué es su escucha favorable, tan formalmente prometida[14], cuando «el recuerdo de mis plegarias no escuchadas detiene en mí el nacimiento de una nueva oración»?[15] No vamos a intentar justificar la oración de petición, ni siquiera de bienes terrestres. Consideramos esto como algo adquirido. Nos limitaremos a poner de manifiesto aquí, partiendo de la naturaleza misma de la oración, el lugar que ocupa el Espíritu Santo en esta actividad profunda por la que Dios nos hace tender un puente de nosotros a él.

El padre L. Beinaert distingue la *petición orada* y la *oración suplicante*[16]. La primera es, simplemente, la expresión de mi deseo o, más bien, de mi necesidad. Pide una realidad del orden de las causas terrestres, pero que la experiencia de mi impotencia me obliga a buscar en este ser misterioso, supuestamente potencia superior, sin pasar verdaderamente a una trascendencia. Tratamos de apropiarnos de Dios para nosotros. Es la oración de La Hire: «Señor, haz ahora por La Hire lo que La Hire haría por ti si tú fueras La Hire y La Hire fuera Dios.» La oración suplicante habita, por el amor, en el orden de Dios. No es una simple *petición;* es una *oración.* Pero la oración es esencialmente comunión con Dios, comunión con su voluntad. Si Jesús, en el huerto de Getsemaní, hubiera solicitado únicamente: «Que se aleje de mí este cáliz», habría hecho sólo una petición. Pero su llamada se convierte en una oración porque añade: «Sin embargo, no se haga mi voluntad, sino la tuya.» En este último caso, Dios es reconocido como Dios. Orar verdaderamente es hacer que Dios sea Dios, no un añadido a nuestro mundo demasiado estrecho.

Un teólogo psicólogo Jean-Claude Sagne, nos ayudará a dar un paso más en dirección al Espíritu Santo[17]. Distingue tres términos o tres momentos: la necesidad, el deseo, la petición. La necesidad consciente se torna deseo. El deseo, si se dirige a otro reconocido como tal, se hace petición. Ahí comienza un reconocimiento de la presencia del otro. Si, en esta perspectiva, aceptamos renunciar a la

---

Dominique», (1960), p. 9-17 (425-433), y *Redécouvrir la Vie religieuse. La rénovation dans l'Esprit,* París 1974.

14. Cf. Mt 7,7ss y par., Mc 11,24; Jn 14,13-14; 16,23ss. Pero véase 1Jn 5,14.

15. Ernest Hello, en Guilloux, *Les plus belles pages d'Ernest Hello,* París 1924, p. 17.

16. L. Beinaert, *La prière de demande dans nos vies d'homme* (texto de 1941), en *Expérience chrétienne et Psychologie,* París 1966, p. 333-351; *Prière et demande à l'Autre,* «Lumen Vitae» (Bruselas), 22 [1967] 217-224.

17. J.-Cl. Sagne, *Du besoin à la demande, ou la conversion du désir dans la prière,* «La Maison-Dieu», 109 (1972) 87-97. Del mismo autor, *El Espíritu Santo o el deseo de Dios,* «Concilium», 99 (1974) 317-331.

necesidad, entramos en un pleno reconocimiento del otro y de su deseo de existir totalmente por sí mismo. Es la experiencia del amor, en la que acepto que el otro, con *su* deseo, exista plenamente por sí mismo. «El quicio de la oración consiste en llegar, sobre todo mediante la experiencia de la insatisfacción del deseo, por la confesión de nuestra propia carencia, por el reconocimiento —en la fe— de la presencia ausente de Dios, a desear el deseo de Dios, a desear lo que Dios desea y a permitir que Dios desee en nosotros. Aquí es donde la oración aparece como misterio de Dios en nosotros y como acontecimiento del Espíritu. Efectivamente, la función del Espíritu consiste en hacer que el deseo de Dios en Dios pase a ser el deseo de Dios en nosotros. El Espíritu educa nuestro deseo, lo incrementa, dilata y ajusta al deseo de Dios dándole el mismo objeto. El Espíritu hace vivir nuestro deseo de la vida de Dios hasta el punto de que Dios mismo llega a desear en el corazón de nuestro deseo» (p. 94).

Volvamos a leer ahora los textos soberanos.

Que el Espíritu suscite vuestra oración bajo todas sus formas, vuestras súplicas en toda ocasión (Ef 6,18).

¡Ven, tú que te has hecho mi deseo y has hecho que te desee! (Simeón, cf. n. 2).

El amor *de Dios* ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado (Rom 5,5). San Juan de la Cruz comenta: «El alma ama a Dios con voluntad de Dios, que también es voluntad suya; y así le amará tanto como es amada de Dios, pues le ama con voluntad del mismo Dios, en el mismo amor con que él a ella la ama, que es el Espíritu Santo, que es dado al alma según lo dice el Apóstol: Rom 5,5»[18].

El Espíritu escudriña todo, incluso las profundidades de Dios. ¿Quién conoce entre los hombres lo que hay en el hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? De igual manera nadie conoce lo que hay en Dios; solamente el Espíritu de Dios. En cuanto a nosotros, hemos recibido no el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios (1Cor 2,11-12)[19].

El Espíritu viene en ayuda de nuestra debilidad, porque no sabemos orar como conviene. Pero el Espíritu intercede por nosotros con gemidos inenarrables y el que escudriña los corazones sabe cuál es la intención del Espíritu: según Dios el Espíritu intercede por los santos (Rom 8,26-27).

Ésta es la última y decisiva respuesta al problema de nuestra oración. Ella nos abre una nueva profundidad. Nosotros pedimos. ¿Es él o somos nosotros quienes pedimos? Somos nosotros, pero, por una

18. *Cántico espiritual*, canción 37 de la llamada primera redacción, en *Vida y obras completas de san Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1964, p. 816.

19. Convendría leer también Is 40,12-14; 55,8-9; Job 4,3 y passim; Rom 11, 33-35; 1Cor 2,16.

anticipación del «Dios todo en todos» de 1Cor 15,28, es él mismo en nosotros. Más allá de aquello que cae en el campo de nuestra conciencia, del pensamiento que podemos formar y formular, el Espíritu, que *habita en nuestros corazones,* es oración, súplica, alabanza. Él es nuestra unión con Dios y, por consiguiente, nuestra oración. «Es necesario creer en el amor y en una presencia santificadora de Dios en nosotros a través de todo lo que acaece en nuestras vidas» [20]. Sí, presencia, don, habitación de *Dios mismo,* en esta profundidad «*intimior intimo meo,* más interior y más secreto que mi interior más profundo». De manera que el corazón del fiel, en la medida en que el Espíritu habita en él, es un lugar donde Dios se encuentra consigo mismo, donde existe la inefable relación de las personas divinas entre ellas [21]. Verdaderamente, el deseo *de Dios* es el que intercede, por los santos, desde una interioridad más profunda que la oración *de éstos* expresada y expresable.

¿Acaso no pidió Jesús «que el amor con que me has amado esté con ellos?» (Jn 17,26).

20. A.C. Rzewuski, *A travers l'invisible cristal. Confessions d'un Dominicain,* París 1976, p. 368.

21. Cf. N. Niederwimmer, *Das Gebet des Geistes. Röm 8, 26 f.,* «Theologische Zeitsch.» (Basilea), 20 (1964) 252-265.

VI

ESPÍRITU Y LUCHA CONTRA LA CARNE ESPÍRITU Y LIBERTAD

La categoría «carne» es polivalente en la Escritura[1]. El término puede significar, simplemente, la condición terrestre del hombre: el Verbo se hizo carne (Jn 1,14), y ya esta condición connota fragilidad y limitación. Esta carne es buena en sí misma, pero, incluso como tal, manifiesta la debilidad e insuficiencia de lo que pertenece al mundo terrestre en relación al orden divino. Esta situación se hace dramática cuando la carne entra en tensión con el Espíritu, especialmente en san Pablo, en *Gálatas* y *Romanos*, las dos cartas más queridas por Lutero. Entonces es la oposición de los dos componentes existenciales en nuestra relación con Dios (el *coram Deo* de Lutero), con nuestros hermanos, con nosotros mismos, con el mundo. La carne es entonces el principio o sede de una oposición a lo que quiere el Espíritu. Es un principio de oposición que habita en nosotros, a la vez que el Espíritu también habita en nosotros: podemos decir, incluso, que se trata de algo más que el simple habitar dentro de nosotros; la carne es nuestra habitación misma, tanto en su sentido neutro de simple condición terrestre como en su sentido existencial pernicioso de inclinación contraria a lo que exige nuestra vocación de hijos de Dios, de miembros del cuerpo de Cristo, de templo del Espíritu Santo.

En *Gálatas* 3 a 4,12 y en *Romanos* 3,21ss, la oposición se da, especialmente, entre ley y promesa-fe: la carne es el régimen mosaico. En Gál 5,13-6,18 y en Rom 7-8,30, la oposición se sitúa en el cristiano mismo, cuya vida deriva de la carne y del Espíritu[2]. Con J.D.G.

---

1. Cf. Cerfaux, p. 409-414; Ed. Schweizer, art. *Sarx* (en el NT), en Kittel-Friedrich, ThWbNT, t. VII (1964), p. 123-151; X. Léon-Dufour, art. *Carne*, en *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona [11]1980, pág. 146-150; J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as reflected in the New Testament*, Londres 1975, p. 308s.

2. Con Agustín, Tomás de Aquino, Lutero y otros muchos exegetas modernos,

Dunn, vemos en esta tensión la consecuencia de nuestra condición de *ya* y *todavía no*. Es la verdad de la condición del cristiano, a diferencia de los judíos —que se encontraban en el «todavía no»— y de los gnósticos, con su influencia en la comunidad de Corinto, que se creía en un «ya» más allá de los límites y de las exigencias del «todavía no»... El cristiano tiene (ya) el Espíritu, es ya hijo, pero se encuentra todavía en la carne, en el sentido de una resistencia al Espíritu, y aguarda la plenitud de la cualidad de hijo, la redención y la espiritualización de su cuerpo. Y todo esto, siguiendo los pasos de Cristo, que fue crucificado, que murió según la carne, pero fue resucitado y glorificado según el Espíritu Santo [3]. Los textos son numerosos. Citamos únicamente los pasajes más significativos:

Caminad en el Espíritu y no dejéis que se cumplan los deseos de la carne. Pues la carne desea contra el Espíritu, y el Espíritu contra la carne. Ambos se hacen la guerra mutuamente, de suerte que no hacéis las cosas que quisierais» (Gál 5,16-17).

... Pues lo que el hombre sembrare, eso mismo cosechará. El que siembra para su propia carne, de la carne cosechará corrupción; pero el que siembra para el Espíritu, del Espíritu cosechará vida eterna (Gál 6,7-8).

Efectivamente, los que viven según la carne, las cosas de la carne anhelan; los que viven según el espíritu, las del espíritu. Pero el anhelo de la carne termina en muerte; mientras que el anhelo del espíritu, en vida y paz. Pues el anhelo de la carne es enemistad para con Dios ya que no se somete a la ley de Dios ni siquiera tiene capacidad para ello; y quienes viven en lo de la carne no pueden agradar a Dios. Mas vosotros no vivís en lo de la carne, sino en lo del espíritu, puesto que el Espíritu de Dios habita en vosotros; pero si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, este tal no pertenece a Cristo. En cambio, si Cristo está en vosotros, aunque el cuerpo está muerto por causa del pecado, el espíritu tiene vida por causa de la justicia. Y si el Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó de entre los muertos a Cristo dará vida también a vuestros cuerpos mortales por medio de ese Espíritu que habita en vosotros (Rom 8,5-11).

---

sostenemos que en Rom 7,7-25 se trata del cristiano bautizado y de Pablo mismo. Historia de la exégesis: O. Kuss, *Zur Geschichte der Auslegung vom Römer 7,7-25*, en *Römerbrief*, Ratisbona 1957, p. 462-485. Para Agustín, A. de Veer, *L'exégèse de Rom VII et ses variations*, en «Biblioth. Augustin.», t. 33, París 1974, p. 770-778. En contra de W.G. Kümmel (*Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig 1929), J.D.G. Dunn demuestra que se trata de Pablo cristiano, ya que la situación terrestre del cristiano es la de lucha entre él como *pneuma* (ya) y él como *sarx* (todavía no): *Rom 7, 14-25 in the Theology of Paul*, «Theol. Zeitsch.», 31 (1975) 257-273 y op. cit., en n. precedente, p. 312s. con notas en p. 444. Dunn escribe: «La lucha no termina, en modo alguno, cuando viene el Espíritu; al contrario, entonces es cuando comienza verdaderamente.»

3. Cf. Rom 1,3-4; 6,4-11; 7,4; 8,3.10-11; Gál 4,4-5; 2Cor 4,10-14; Col 1,21; 2,12; 1Tim 3,16; 1Pe 3,18. Los padres, que veían en el bautismo de Jesús el tipo del de los fieles, le aplicaban el tema: «Jesús desciende al agua para enterrar completamente al hombre viejo en el fondo del agua»: san Gregorio Nazianceno, *Orat. XXXIX in sancta lumina* (PG 36, 302).

Por consiguiente, el cristiano tendrá que aplicarse a «vivir bajo el nuevo régimen del Espíritu» (Rom 7,6). Se trata de una tarea a lo largo de toda la vida. «Si vivimos por el Espíritu, caminemos también por el Espíritu» (Gál 5,25). Estamos, pues, hablando de una lucha:

1) Primero en el interior de nosotros, en nuestras tendencias, entre los dos espíritus que habitan dentro de nosotros. El tema de las dos vías era familiar a los judíos. Volvemos a encontrarlo en los evangelios y en la *Didakhe*. Sabemos perfectamente su significación. Los que se contentan con *decir:* «¡Señor, Señor!», no entrarán en el reino de los cielos (Mt 7,21; Lc 6,46). Cuando Pablo escribe: «nadie puede decir "Jesús es Señor" si no es por el Espíritu Santo» (1Cor 12,3), está pensando, indudablemente, en la profesión de fe y en la alabanza. Pero él habla también de la «fe que actúa por la caridad»[4], del amor que cumple la ley[5]. Y Santiago no se opone a Pablo cuando invita a no limitarse a escuchar la palabra, sino a realizarla (Sant 1,22).

Si el Espíritu es un espíritu filial que nos hace decir: ¡*Abba*, Padre!, no podemos invocar a Dios, Padre de todos los hombres, si nos negamos a comportarnos fraternalmente con tales o cuales personas creadas a imagen de Dios. La relación del hombre con Dios Padre y la relación del hombre con sus hermanos humanos están unidas de tal manera que la Escritura dice: «El que no ama no conoce a Dios» (1Jn 4,8)[6].

J. Wolinski ha expresado ideas muy similares, en particular, de un texto de Orígenes[7]. Escribe: «La inauguración de la vida filial que constituye el bautismo, debe prolongarse a lo largo de toda una existencia filial. En el curso de ella, la cualidad de hijo conocerá una actualización y un "crecimiento" progresivos ligados a la práctica de las buenas obras.» «Cuanto más entendamos la palabra de Dios, más seremos hijos suyos», explica Orígenes. Y apostilla a continuación: «siempre y cuando esas palabras caigan en alguien que ha recibido el Espíritu de adopción»[8]. En efecto, continúa diciendo Orígenes, uno se convierte en hijo de aquel cuyas obras practica:

Todos los que cometen el pecado han nacido del diablo (1Jn 3,8); por consiguiente, nosotros hemos nacido, por así decirlo, tantas veces del diablo cuantas

4. Gál 5,6. Y cf. Rom 2,6.10.15-16; 2Cor 13,4; Ef 2,8-10; Col 1,10; 1Tes 1,3; 2Tes 1,11.

5. Rom 13,8s: «Con nadie tengáis deudas, excepto la de amaros mutuamente; pues quien ama al prójimo, ha cumplido ya la ley.»

6. Declaración del concilio *Nostra aetate* sobre las religiones no cristianas, n.º 5.

7. J. Wolinski, *Le mystère de l'Esprit Saint*, en *L'Esprit Saint*, publicaciones de las Facultades universitarias Saint-Louis, Bruselas 1978, p. 131-164 (p. 141ss).

8. Comentario al envangelio de san Juan, XX, § 293: PG 14, 649 AB.

hemos pecado. Desgraciado aquel que nace siempre del diablo, pero dichoso el que nace siempre de Dios. Porque yo digo: el justo no nace una sola vez de Dios. Nace sin cesar, nace según cada buena acción, por la que Dios lo engendra (...) De igual manera, también tú, si posees el Espíritu de adopción, Dios te engendra sin cesar en el Hijo. Te engendra de obra en obra, de pensamiento en pensamiento. Ésta es la natividad que tú recibes y por la que te conviertes en hijo de Dios sin cesar engendrado en Cristo Jesús [9].

Es fácil traducir en términos de «misiones divinas» este engendrar continuo a la vida filial en los actos que constituyen la trama de ella. *Synergeia:* nos hacemos a nosotros mismos por nuestros actos y «es la obra de Dios» (Gál 4,7). Sabemos que los mayores místicos se encuentran a muchas leguas de distancia del quietismo. Recogemos, una vez más, el testimonio de san Simeón el Nuevo Teólogo:

Tanto si es después de haber recibido la gracia del Espíritu como si es antes, la fuerza de las penalidades y de los trabajos, del sudor y de las lágrimas, de la violencia, de las privaciones y tribulaciones (Rom 8,35) es el medio único para franquear las tinieblas del alma. Ese ha sido el camino para contemplar la luz del Espíritu santísimo. Porque el reino de los cielos padece violencia y sólo los violentos lo conquistarán (Mt 11,12) ya que debemos de entrar en el reino de los cielos a través de muchas tribulaciones (Act 14,22). Pero el reino de los cielos consiste en la participación del Espíritu Santo. Ésa es la significación de la palabra que dice que el reino de los cielos está dentro de nosotros (Lc 17,21). Por consiguiente, tenemos que poner todo nuestro empeño en recibir y guardar el Espíritu Santo dentro de nosotros. Que no vengan, pues, a decirnos aquellos que no tienen constante violencia (en el corazón) privaciones, abjección y aflicción: «Tenemos el Espíritu Santo dentro de nosotros», porque, sin obras, los sudores y las penalidades de la virtud, nadie obtiene esa recompensa [10].

El Evangelio, san Pablo y la experiencia firme y constante de los espirituales y de los santos nos dice que la gracia es concedida al precio de una participación en los sufrimientos y en la cruz de Jesús, inseparable de su resurrección [11]. El Espíritu es mencionado pocas veces en los numerosos testimonios que ofrecen las cartas sobre las tribulaciones y sufrimientos del cristiano o del apóstol, pero las pruebas y los sufrimientos se inscriben en la tensión del *todavía no* y del *ya*, de la carne y del Espíritu. La vida obra en la debilidad de la carne y en el proceso de muerte que es su parte [12]. El sentido escatológico de las pruebas, fue, para Cristo, el condicionamiento de su

---

9. Homilías sobre Jeremías IX,4: PG 13, 356 C — 357 A: traducción fr. de P. Nemeshegyi en *La Paternité de Dieu chez Origène*, París 1960, p. 199; cf. SChr 232, p. 393-395.

10. *Catéchèses*, II (Catéch. VI) trad. fr. J. Paramelle, «SChr 104, 1964, p. 23. Y cf. supra, n. 9. De la tradición oriental podríamos citar también a Marco el Eremita, a Gregorio del Sinaí.

11. Cerfaux, p. 309-314; Dunn, op. cit. (en n. 1), p. 326-342. Para la tradición luterana, cf. la parte segunda de R. Prenter, *Le Saint Esprit et le renouveau de l'Église* («Cahiers théol. de l'actualité protestante» 23-24), Neuchâtel 1949.

12. Cf. Gál 3,1-5; Rom 15,18-19; 1Cor 1,4-9; 2,1-5; 2Cor 4,7-5,5; 12,9.

gloria por la cruz[13]. Esta lógica, comenzada en el bautismo, es la de toda la vida cristiana y de la acción del apóstol: la fuerza de Dios (Espíritu) se afirma en la aflicción de la persona[14]. Esta experiencia de debilidad y de sufrimiento (2Cor 1,3-7) se ve acompañada por una consolación de «Dios» y por un verdadero gozo *espiritual* (Rom 11,17; Gál 5,22). La experiencia carismática brota en medio de una situación de estas características. Así Pablo puede escribir a los cristianos de Tesalónica: «Porque nuestro evangelio no llegó a vosotros sólo con palabras, sino, además, con poder, con el Espíritu Santo y con profunda convicción. Como muy bien sabéis, ésa fue nuestra actuación entre vosotros, para bien nuestro. Y vosotros seguisteis nuestro ejemplo y el del Señor, acogiendo la palabra entre tanta tribulación, con alegría del Espíritu Santo» (1Tes 1,5-6).

2) Jesús, ungido por el Espíritu en su bautismo con miras a su ministerio mesiánico, fue conducido inmediatamente después, por el Espíritu, a hacer frente al demonio en una serie de tentaciones que atacaban frontalmente los dos valores revelados en su bautismo: la cualidad de Hijo amado que debía realizarse en el destino del Siervo. El cristiano, por su parte, no tiene que hacer frente sólo a la carne y a la sangre; también a los espíritus del mal que reinan entre el cielo y la tierra, al espíritu que actúa entre los hijos de la rebelión (Ef 2,2; 6,11ss). Tampoco aquí se menciona claramente al Espíritu Santo —salvo en los exorcismos realizados por Jesús—[15], pero ¿qué es esa «fuerza poderosa» con la que es necesario armarse «en el Señor» sino la de su Espíritu?[16]

Función del Espíritu en la conversión del pecador

El Paráclito que yo os enviaré, decía Jesús, «convencerá al mundo en materia de pecado» (Jn 16,8, TOB) o «le convencerá de pecado». Todos los exegetas están de acuerdo en la significación global de este texto: «El marco es el de un proceso que tiene por finalidad revisar el proceso histórico de Jesús y su condenación por el mundo: se trata de saber de qué lado está el pecado y de qué lado está la justicia y

13. Cf. Rom 5,2ss; 8,17; 2Cor 4,17ss, especialmente v. 10; 2Tes 1,4ss; en 1Pe 4,12-15, mención explícita del Espíritu.

14. Cf. 2Cor 4,7; 12,9ss; 13,3s. Y cf. J. Cambier, *Le critère paulinien de l'apostolat en II Cor 12, 6ss*, «Biblica», 43 (1962) 481-518. S. Lyonnet, *La loi fondamentale de l'apostolat formulée et vécue par S. Paul (2Cor 13,9)*, en *La vie selon l'Esprit*..., op. cit., p. 263-282.

15. Mt. 12,28. Y véase nuestro artículo *Le blasphème contre l'Esprit*, en *L'expérience de l'Esprit* (Mélanges Schillebeeckx), París 1976, p. 17-29 (trad. cast. en el número extraordinario de «Concilium» de 1974, p. 138ss).

16. Ef 6,10: el término *dynamis*, tan ligado al Espíritu, sólo se encuentra en el verbo *hendynamousthe*.

cómo debe ser apreciado el primer juicio. La acción del Paráclito consiste en obligar al mundo a reconocer su falta y confesarse culpable» [17]. Esta interpretación es coherente con la línea general del cuarto evangelio. Jesús, Hijo de Dios, luz verdadera del mundo, ¿será recibido o rechazado por el mundo, por los judíos, por cada uno de los hombres personalmente?

Coincidiendo todos en este sentido global, los exegetas se dividen en dos interpretaciones, según que la convicción en materia de pecado, obra del Paráclito, sea producida por éste en la conciencia del mundo o en la de los discípulos. Esta segunda interpretación goza de buenos argumentos en su favor, pero ¿tiene que excluir necesariamente la primera? ¿Acaso no tiene que realizar el Espíritu una función en la conversión del mundo? Lo que dice el Nuevo Testamento sobre su función de *testigo*, conjuntamente con los apóstoles (cf. supra, p. 60), apunta claramente a la conversión del mundo, a la *metanoia*. Los *Hechos* (2,37-38) hablan de ella en el marco de Pentecostés.

El Espíritu Santo actúa en el interior, donde penetra como una unción. Nos hace sentir, en un nivel más profundo que el del arrepentimiento de tal o cual falta, el atractivo soberano del Absoluto, del Puro, del Verídico, de una vida nueva ofrecida por el Señor Jesús y nos da, a la vista de todo esto, una conciencia aguda de nuestra miseria, de la mentira y del egoísmo que llena nuestra vida. Nos sentimos juzgados y, al mismo tiempo, acariciados por el perdón y la gracia. Se derrumban entonces nuestras falsas excusas, el sistema de autojustificación y de construcción egocéntrica de nuestra vida [18]. Algo de esto es lo que sucedió a Zaqueo. La gracia entró en su casa e inmediatamente el publicano comprendió cuánto había pecado. Señalemos la audacia y profundidad de la liturgia que señala este episodio (Lc 19,1-10) como evangelio para la fiesta de la dedicación de una iglesia. La Iglesia es esa pecadora prevenida por un perdón gratuito y que se convierte cuando el Señor viene a alojarse en ella. La Iglesia es, y será siempre, la venida de la salvación a una casa a la que viene a morar el Señor, comenzando por una convicción de injusticia o de pecado.

El «despertar» —sería una lástima dejarlo al monopolio de las «sectas» o a la corriente «evangelical» a lo Billy Graham— comienza por una llamada a la convicción de ser pecador y a la conversión. Está claro, por ejemplo, en la Irlanda de los siglos V y VI [19]. ¿No es

---

17. M.F. Berrouard, *Le Paraclet défenseur du Christ devant la conscience du croyant*, «Rev. Sc. ph. th.», 33 (1949) 361-389 (p. 364). Véase también Th. Preiss, *La justification dans la pensée johannique*, en *La vie en Christ*, Neuchâtel y París 1951, p. 46-64 (texto de 1946).

18. Puede leerse con provecho A. Rabut, *Accueillir Dieu*, «La Vie spirituelle», agosto de 1949, 168-177.

19. J. Chevallier, *Essai sur la formation de la nationalité et les réveils réli-*

ésta la experiencia actual de los movimientos de renovación por el Espíritu?

El artículo del Espíritu Santo en el símbolo se explicita en una enumeración de obras del Espíritu: Iglesia, bautismo, *remisión de los pecados*. Es cierto que las confesiones de fe del siglo IV relacionaban el perdón de los pecados *con el bautismo*[20]. Así lo hizo Pedro ya en el día de pentecostés (Act 2,38). Y esto encajaba perfectamente en la línea cristológica, en la cual «por su nombre (de Cristo) obtiene la remisión de los pecados todo el que cree en él» (Act 10,43; 13,38-39; Lc 24,47). Pero el Señor glorificado actúa por medio de su Espíritu. En lo que suele llamarse a veces el pentecostés joánico, una visión de la economía trinitaria atribuye el «poder» de perdonar los pecados a la virtud del Espíritu Santo: «Como el Padre me ha enviado, así también os envío yo.» Y dicho esto, Jesús sopló sobre ellos (los doce, de los cuales sólo diez estaban presentes) y les dijo: «Recibir el Espíritu Santo. A quienes les perdonéis los pecados les quedarán perdonados; a quienes se los retengáis, les quedarán retenidos» (Jn 20,21-23). El Espíritu Santo actúa en la remisión de los pecados. Puede perdonar los pecados la Iglesia porque el Espíritu habita en ella[21].

La tradición ha unido la venida del Espíritu en el día de pentecostés, quincuagésimo día después de la pascua, al jubileo, que tenía lugar cada cincuenta años, después de una semana de semanas de años, como la superación o consumación de la plenitud (Éx 34,22; Lev 23,15). Era un año de emancipación, de recobrar su patrimonio (Lev 25,8ss). La liturgia unió este dato con la palabra de Jesús y celebra el don del Espíritu como el perdón de los pecados, «*quia ipse est remissio peccatorum*, él *es* la remisión de los pecados»[22], y pentecostés como un jubileo de remisión en este himno de vísperas[23]:

Patrata sunt haec mystice	Esto ha sucedido místicamente
Paschae peracto tempore	Terminado el tiempo de la pascua
Sacro dierum numero	En el día sagrado determinado
Quo lege fit remissio	En que se hace remisión legalmente

---

gieux au Pays de Galles des origines à la fin du VI^e siècle, Lyón y París 1923, p. 392ss, 419ss.

20. O. Cullmann (*Les premières confessions de foi chrétienne*, en *La foi et le culte de l'Église primitive*, Neuchâtel 1963, p. 73-74; trad. cast. en Studium, Madrid 1971) cita a Cirilo de Jerusalén, a Epifanio, Nestorio. Por el contrario, las *Constituciones apostólicas* y la *Carta de los apóstoles* la relaciona con la fe en la Iglesia.

21. San Ambrosio, *De poenitentia*, I, 8 (PL 16, 468).

22. Postcomunión del martes de pentecostés en el rito romano.

23. De autor desconocido, anterior al siglo X: PL 86, 693. Figuraba en el rito dominico; pero no en el *Año litúrgico*, de Dom Guéranger. Reincorporado a la nueva *Liturgia horarum*.

Dudum sacrata pectora	Acabas de llenar con tu gracia
Tua replesti gratia,	Los corazones consagrados;
Dimitte nunc peccamina	Perdona ahora los pecados
Et da quieta tempora	Y concédenos días pacíficos

El Espíritu nos hace verdaderamente libres[24]

Empleando términos de una plenitud y calor impresionantes, Jeremías había anunciado una alianza nueva (31,31-34): «Pongo mi ley en su interior y la escribo en su corazón.» Apenas una generación después de Jeremías, Ezequiel pronunciaba una promesa análoga en nombre de Dios: «Os daré un corazón nuevo y pondré en vuestro interior un espíritu nuevo; quitaré de vuestro cuerpo el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré mi espíritu en vuestro interior y haré que procedáis según mis leyes...» (36,26s; 37,14). Los cristianos tuvieron y tienen la convicción de que ellos han recibido el cumplimiento de esas promesas mediante el hecho de Jesucristo y por el don del Espíritu de Cristo. Naturalmente, de acuerdo con el estatuto del ya pero todavía no, del que hemos hablado, es decir, como a modo de arras, de primicias o de fianza y de tal manera que la promesa espera aún su pleno cumplimiento. Escuchemos a san Pablo:

Y donde está el Espíritu del Señor, hay libertad (2Cor 3,17).

Vosotros, hermanos, fuisteis llamados a la libertad (...) Si os dejáis guiar por el Espíritu, no estáis ya bajo la ley (Gál 5,13.18).

Porque la ley del Espíritu, dador de la vida en Cristo Jesús, me liberó de la ley del pecado y de la muerte (...) Porque todos los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios, éstos son hijos suyos (Rom 8,2.14).

El Espíritu es el Espíritu de Jesucristo. Es un Espíritu de adopción. No sólo nos da un estatuto, sino una condición de hijos. Porque la adopción no es algo que se queda en el plano jurídico, es real.

24. Véase H. Schlier, art. *eleutheria*, en ThWbNT, t. II, p. 484-500; L. Cerfaux, p. 414-428; St. Lyonnet, *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon S. Paul*, vol. indic., p. 169-195; J.P. Jossua, art. *Libertad*, en *Vocabulario ecuménico*, Herder, Barcelona 1970, 261-274; «Lumière et Vie», 61 (1963) y 69 (1964); Chr. Duquoc, *Jésus homme libre. Esquisse d'une Christologie*, París 1973; trad. cast.: *Jesús hombre libre*, Sígueme, Salamanca 1978. Para la sistemación teológica tomista, además de Lyonnet, cf. J. Lécuyer, *Pentecôte et loi nouvelle*, «La Vie spirituelle», 1953, 471-490; Y. Congar, *Variations sur le théme «Loi-Grâce»*, «Rev. Thomiste», 71 (1971) 420-438; *Le Saint-Esprit dans la théologie thomiste de l'agir moral*, en *Atti del Congresso Internazionale* 1974, n. 5. *L'Agire morale*, Nápoles 1976, p. 9-19 (bibliografía). Rémi Parent, *L'Esprit Saint et la liberté chrétienne*, París 1976, es más bien una reflexión personal, bastante filosófica, sobre el juego de nuestra libertad de hombres en el cuadro de una teología del Espíritu Santo.

Tenemos en nosotros (en nuestros «corazones») el Espíritu del Hijo hecho hermano nuestro primogénito. Es lo que expresa Nicolás Cabasilas en categorías trinitarias acordes con la tradición oriental: «El Padre manumite, el Hijo es el rescate, el Espíritu Santo la libertad»[25]. Pero Cristo es más que el rescate, es el Hijo. Las declaraciones de san Pablo que hemos citado, su alegoría de Sara y Agar, de Ismael y de Isaac (Gál 4,21-31) son consonantes con las afirmaciones de Jesús: «los hijos son libres» (Mt 17,25-26). «Si vosotros permanecéis en mi palabra (proclamando mi cualidad de Hijo de Dios y entráis en comunión por la fe), ... la verdad os hará libres» (Jn 8, 31-32). Si el hijo os hace libres, libres seréis realmente» (v. 36).

Pero no se trata del libertinaje del capricho, que es una caricatura ilusoria de la libertad y que, llevado al límite, sería la destrucción de ésta. Como escribió san Agustín, el cristiano a quien el Espíritu ha infundido el amor de Dios realiza espontáneamente una ley que se resume en el amor, «no está *bajo* la ley, pero no está sin ley, *non est sub lege sed cum lege*»[26]. El contenido de la ley es su norma de acción, pero no está sometido al temor de una ley porque ésta ha sido interiorizada. A partir de ese momento, se determina partiendo de sí mismo. Y esto es la definición de la libertad. Santo Tomás de Aquino habla, en técnica teológica rigurosa, la lengua más auténtica del Evangelio y de san Pablo:

> El hombre libre es aquel que se pertenece a sí mismo. El esclavo pertenece a su amo. Así, el que actúa espontáneamente actúa libremente, pero el que recibe el impulso de otro no actúa libremente. Aquel que evita el mal no porque es un mal, sino porque es un precepto del Señor, no es libre. Por el contrario, el que evita el mal porque es un mal, ése es libre. Justamente ahí es donde actúa el Espíritu Santo, que perfecciona interiormente nuestro espíritu comunicándole un dinamismo nuevo. Se abstiene del mal por amor, como si la ley divina mandara en él. Es libre no en el sentido de que no esté sometido a la ley divina, sino porque su dinamismo interior le lleva a hacer lo que prescribe la ley divina[27].

En su tratado de la ley, dice Tomás que la ley nueva no es otra que el mismo Espíritu Santo o su efecto propio, la fe que obra por

25. *La vie en Jésus-Christ*, trad. fr. S. Broussaleux, Amay s/Meuse, s. f. (1932), p. 54.

26. San Agustín, *In Ioan. Ev.*, tr. III, 2 (PL 35, 1397); cf. *De spiritu et littera*, IX, 15: «ut... sancta voluntas impleat legem, non constituta sub lege» (PL 44, 209).

27. Tomás de Aquino, *In 2 Cor*, c. 3, lect. 3, éd. R. Cai, n.° 112: trad. fr. de Lyonnet, que cita en el mismo sentido *In Rom*, c. 2, lect. 3; éd. R. Cai, n.° 217; *C. Gent.*, IV, 22; ST, I-II q. 108, a. 1 ad 2. Y cf. J. Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, DDB, 1933, p. 44ss. En el *C. Gent.*, Tomás sigue el tema de la caridad-amistad. El Espíritu nos comunica sus secretos por amistad, considerándonos como una extensión de él mismo (c. 21). Nos mueve y conduce a Dios por el medio propio de la amistad, que es la contemplación, por los efectos propios de una presencia, que son la alegría y el consuelo, por el consentimiento suave a su voluntad, en lo que consiste la verdadera libertad cristiana (c. 22).

el amor[28]. Es de tal manera interior a nosotros —el grito «¡Padre!», es pronunciado tanto por él como por nosotros—, es él de tal manera el peso o inclinación de nuestro amor, que es él nuestra espontaneidad misma íntimamente ligada al bien. La opción de su contrario es una imperfección de la libertad, insuficientemente esclarecida y habitada por el bien. Cristo, que no podía pecar, era soberanamente libre[29]. El Espíritu Santo, Bien y Amor, nos obliga no sólo dejándonos libres, sino haciéndonos libres, porque él nos obliga desde dentro y por *nuestro* movimiento mismo. Así, Santiago puede hablar de la «ley perfecta de libertad» (1,25; 2,12), como san Pablo de la «ley de Cristo» (Gál 6,2) y de «esclavitud al servicio de la justicia que conduce a la santificación» (Rom 6,18-19). Es, igualmente, el testimonio de los santos. En lo alto de la subida al Carmelo, Juan de la Cruz escribió: «Se ha terminado el camino por aquí porque no hay ley para el justo.» Y María de la Encarnación, cogida por la acción de la bondad divina, testifica: «Así, mi espíritu estaba libre y abandonado sin que pudiera querer o elegir algo»[30].

«Ahora, al morir aquello que nos aprisionaba, hemos quedado desligados de esa ley, de manera que sirvamos en el nuevo régimen del Espíritu, y no en el antiguo de la letra escrita»[31]; «si vivimos por el Espíritu, caminemos también por el Espíritu» (Gál 5,25). El cristianismo no *es* una ley, aunque conlleva una; no *es* una moral, a pesar de que conlleva una. Es, por el don del Espíritu de Cristo, una ontología de gracia que entraña, como su producto o fruto, determinados comportamientos, e incluso los exige por lo que somos[32]. Es, a la vez, extremadamente fuerte y terriblemente frágil. Una ley materialmente definida e imponiéndose como tal, da resultados eficaces. Lo hemos constatado frecuentando el contacto con judíos religiosos. No tenían duda alguna de su identidad ni acerca de lo que debían hacer. El Espíritu es una ley no por presión, sino por llamada, para responder a la distinción de Bergson en *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932). San Pablo lo dice bien: «Porque vosotros, hermanos, fuisteis llamados a la libertad. Solamente que esta liber-

28. ST, I-II, q. 106, a. 1 y 2; *In Rom*, c. 8, lect 1, éd. Cai, n.° 602-603; *In Heb*, c. 8, lect. 2, éd. Cai, n.° 404, etc.

29. R. Garrigou-Lagrange, *La liberté impeccable du Christ et celle des enfants de Dieu*, «La Vie spirituelle», 1924, 5-20; A. Durand, *La liberté du Christ dans son rapport à l'impeccabilité*, «Nouv. Rev. théol.», 1948, 811-822.

30. Relación de 1654, XXIX, en *Ecrits spirituels et historiques*, reedic. por D. Albert Jamet, París y Quebec 1930, t. II, p. 271.

31. Rom 7,6; cf. 2Cor 3,3. La comunidad de los fieles, «carta de Cristo escrita por el Espíritu del Dios vivo, no sobre tablas de piedra, sino sobre tablas de carne, sobre vuestros corazones».

32. Nuestra colaboración en *In libertatem vocati estis*, miscelánea Bernhard Häring («Studia Moralia» XV), Roma 1977, p. 31-40: *Réflexions et Propos sur l'originalité d'une éthique chrétienne*. Véase también, en Cerfaux, p. 424, el tema de los frutos o de la cosecha del Espíritu.

tad no dé pretexto a la carne; sino al contrario, por medio del amor poneos los unos al servicio de los otros. Pues toda la ley queda cumplida con este solo precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Gál 5,13-14). No podemos dejar de evocar aquí el escrito de Lutero sobre la *Libertad de un hombre cristiano* (1520): «El cristiano es un hombre libre, dueño de todas las cosas; no está sometido a nadie. El cristiano es un servidor lleno de obediencia, se somete a todos.» Pero citemos un testimonio más cercano a nosotros. Como Savonarola compuso su admirable comentario del *Miserere* cuando estaba encarcelado esperando la muerte, el padre Alfredo Delp, detenido por la Gestapo en agosto de 1944, ahorcado el 2 de febrero de 1945 con Goerdeler y von Moltke, componía en prisión, desde el 25 de enero hasta la víspera de su ejecución, una meditación sobre el *Veni Sancte Spiritus*... Con sus manos encadenadas, escribía como hombre libre por la fuerza del Espíritu. Su meditación se interrumpe precisamente antes de la última frase, sobre *In te confidentibus*[33].

Las colinas eternas están allí, de donde viene la salvación Su socorro está presto, aguarda, viene. Dios me lo muestra cada día y mi vida entera es ahora un testimonio de ello. Todo lo que yo creía tener de seguridad en mí mismo, de astucia y de habilidad ha volado hecho añicos bajo el peso de la violencia y de aquello que me era opuesto. Estos meses de cautiverio han roto mi resistencia física y otras muchas cosas en mí. Sin embargo, he vivido horas maravillosas. Dios ha tomado todo en su mano y sé ahora implorar y esperar el socorro y la fuerza de las colinas eternas.

La persona que reconoce su pobreza, que aleja de sí toda autosuficiencia y todo orgullo, incluso el de sus harapos, el hombre que se presenta desnudo delante de Dios, sin velos y en su indigencia, ese hombre conoce los milagros del amor y de la misericordia: desde la consolación del corazón y la iluminación del espíritu hasta el apaciguamiento del hambre y de la sed.

Repetidas veces, en la agitación y sufrimientos de estos últimos meses, plegado bajo el peso de la violencia, he sentido de golpe que la paz y el gozo espirituales invadían mi alma con la fuerza victoriosa del sol que se levanta.

El Espíritu Santo es la pasión con que Dios se ama. El hombre tiene que encomendarse a esta pasión; ella tiene que ratificar y realizar. Entonces el mundo se hará capaz de amor verdadero. Sólo podemos reconocer y amar a Dios si Dios nos toma y nos arranca de nuestro egoísmo. Es preciso que, en nosotros y por nosotros, Dios se ame a sí mismo. Entonces viviremos en la verdad y el amor de Dios llegará a convertirse en el corazón viviente del mundo.

Nuestra época ha conocido muchos hombres libres y fuertes por el Espíritu. Dietrich Bonhoeffer...[34] Yo, personalmente, he conocido

---

33. Traducción fr. en Alfred Delp, S.I., *Honneur et liberté du chrétien*, testimonio presentado por el padre M. Rondet, S.I., Orante, París 1958, p. 161-200. Manos encadenadas, pero liberándose a veces de sus cadenas: p. 47, 56, 60, 72.

34. ¿Cómo no citar aquí su fragmento «Disciplina» colocado en el comienzo de su *Ética*, p. VII, reproducido en *Résistence et Soumission*, Ginebra 1965, p. 171 (trad. cast. en Ariel, Barcelona 1969):

a Emmanuel Mounier, al padre Maydieu, al padre Couturier («La libertad ha entrado en mi vida, con el rostro del amor»), a un Edmond Michelet, por mencionar únicamente a personas muertas...

El padre Delp había diseñado una aplicación a *la Iglesia* de una referencia eficaz al Espíritu como principio de libertad. Ella es el pueblo de Dios, pueblo mesiánico. «La condición de este pueblo es la dignidad y la *libertad de los hijos de Dios,* en cuyo corazón, como en un templo, habita el Espíritu Santo. Su ley es el mandamiento nuevo de amar como Cristo mismo nos ha amado (cf. Jn 13,34)...»[35] ¿En qué punto nos encontramos respecto de este ideal? Es evidente que hay y habrá siempre mucho por hacer para dar cumplimiento a las exigencias que tenemos planteadas en el plano de la institución y de la vida eclesial.

De san Pablo tenemos que aprender un gran respeto por la legítima libertad de los fieles. El Apóstol no trata de ejercer su autoridad estableciendo una relación de control sobre ellos ni de subordinación de ellos a él. «Hermanos, fuisteis llamados a la libertad» (Gál 5,13); «no os hagáis esclavos de los hombres» (1Cor 7,23); «no es que intentemos dominar con imperio en vuestra fe, sino que colaboramos con vuestra alegría» (2Cor 1,24); «nada quise hacer sin tu consentimiento, para que tu beneficio no resultara como por compromiso, sino con espontaneidad» (Fil 14). ¡Qué lejos de la presión clerical que ha dominado tan pesadamente —¿podemos afirmar que ha terminado ya?— en nuestros comportamientos pastorales!

Leemos también con nostalgia lo que escribió san Agustín hacia el año 390, en el *De vera religione,* o, diez años más tarde, respondiendo a su amigo Jenaro (Ianuarius) y que Tomás repetirá tranquilamente:

> La piedad comienza por el temor y se perfecciona en la caridad; antes oprimido por el temor durante el tiempo de la servidumbre de la antigua ley, andaba cargado con muchos signos sagrados. Les era necesario esto para desear la gracia de Dios, cuya venida cantaban los profetas. Y así, llegado el tiempo de la gracia, la misma Sabiduría de Dios encarnada, por la cual fuimos llamados a la libertad, estableció algunos sacramentos muy saludables, con que se mantuviese unida la comunidad del pueblo cristiano, esto es, de la multitud libre bajo el Dios único...
>
> No puedo aprobar lo que se establece fuera de la costumbre, como representación de un sacramento (...) No puede deducirse que vayan contra la fe, pero abruman con cargas serviles la misma religión, que la misericordia de Dios pro-

---

> Si te lanzas a la búsqueda de la libertad, aprende, ante todo, la disciplina de tus sentidos y de tu alma para que tus deseos y tu cuerpo no te lancen a la aventura.
> Que tu espíritu y tu carne sean castos, sometido a ti mismo por completo. Y que, dóciles, busquen la meta que les ha sido asignada.
> Nadie escudriña el misterio de la libertad a no ser en la disciplina.

San Pablo y santo Tomás estarían totalmente de acuerdo.

35. Vaticano II, constitución dogmática *Lumen Gentium,* n.º 9 § 2.

clamó libre con sólo unos pocos y manifiestos sacramentos rituales. Más tolerable sería la condición de los judíos; aunque éstos no conocieron el tiempo de la libertad, por lo menos se sometieron tan sólo a las cargas legales, no a las presunciones humanas [36].

Católicos fieles que querían liberar su religión de tantas marañas legalistas que nada tenían que ver con el Evangelio invocaron este texto en el siglo XVI [37]. Los protestantes, por su parte, han utilizado la categoría de *adiaphora*, cosas indiferentes, dejadas a la libertad de las comunidades. Ciertamente, Agustín no nos transmite un mensaje de anarquía. Y mucho menos Tomás de Aquino [38]. Se trata de la advertencia de no absolutizar lo relativo, al tiempo que se atribuye a esto el valor que le compete.

Porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales «es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social» [39]. Se dan hechos en las dos direcciones. Por una parte, admiramos la libertad con la que hombres y mujeres, en la Iglesia, han creado grupos, obras, congregaciones religiosas bajo la influencia del Espíritu. Pero, por otro lado, estamos aún muy lejos de abrir la vida de la Iglesia, de las parroquias, de los organismos u organizaciones oficiales a la libre aportación de los carismas. Es cierto que «Dios no es Dios de desorden, sino de paz» (1Cor 14,33) y que el don de manifestar el Espíritu fue establecido con miras al bien común (1Cor 12,7). Pero, ¿no sufrimos lo que el padre Delp calificaba como funcionarismo eclesiástico y en el que veía un espíritu de mezquindad ávido de seguridad y cargado, en definitiva, de esclerosis?

---

36. San Agustín, *De vera religione*, 17, 33 (Pl 33, 136), trad. cast. en *Obras de san Agustín*, t. IV, BAC, Madrid 1948, p. 107, y *Epist.*, 35 (ad *Januarium*) 19, 35 (Pl 33, 221), trad. cast. en *Obras de san Agustín*, t. VIII, BAC, Madrid 1958, p. 361. Tomás de Aquino, ST, I-II, q. 107, a. 4; *Quodl.*, IV, 13.

37. Así para Erasmo (A. Humbert, *Les origines de la théologie moderne*, París 1911, p. 209ss); para Raulin (A. Renaudet, *Préréforme et Humanisme à Paris*, París 1916, p. 170).

38. ST, II-II, q. 147, a. 3; los dos textos de san Agustín son utilizados en la objeción 3 contra un precepto de ayunar. Cuando en *Quodl.*, IV, 13 y I-II, q. 108, a. 1, Tomás justifica la ley, la refiere, haciendo muchas matizaciones, a la institución por las autoridades eclesiásticas o temporales. Escribe también «hoc ipsum est de ductu Spiritu Sancti quod homines spirituales legibus humanis subdantur»: I-II, q. 96, a. 5 ad 2. Puede leerse, en este sentido, G. Salet, *La loi dans nos coeurs*, «Nouv. Rev. théol» 79 (1957) 449-462, 561-578.

39. Vaticano II, constitución pastoral *Gaudium et Spes*, n.º 25 § 1. Señalemos también unos artículos escritos hace bastantes años, pero cuya lectura es aún provechosa, de M.B. Schwalm, *L'inspiration intérieure et le gouvernement des âmes; Le respect de l'Église pour l'action intime de Dieu dans les âmes*, «Rev. Thomiste», 6 (1898) respectivamente, p. 315-353 y 707-738. Se toma en consideración en ellos la acción y habitación del Espíritu Santo.

Esto dio origen a un tipo de persona ante la cual, podríamos decir, el mismísimo Espíritu Santo es totalmente impotente y buscará vanamente una brecha en esta fortaleza en la que todo está cuidadosamente guardado y asegurado.

Para que se escuche en la Iglesia las llamadas a la responsabilidad y el compromiso personal, será necesario, probablemente, que el Señor pruebe, por el hierro y por el fuego, el aparato exterior y las seguridades de su Iglesia. «Nadie pasa por el fuego sin ser transformado por él.» El Espíritu que vivifica nos ayudará a renacer de los escombros con un coraje nuevo, con visiones más amplias y más audaces. Para ganarlo todo, será preciso — una vez más — olvidar, abandonar muchas cosas; más aún, abandonarnos a nosotros mismos. La tierra será removida y esparcida una nueva semilla. Amemos la libertad de Dios, hagamos su verdad, entreguémonos a su vida [40].

Los carismas son sencillamente talentos que hay que poner al servicio de la edificación del cuerpo de Cristo. Hay talentos personales y también dones y recursos colectivos: los de los pueblos, las culturas, las experiencias y tradiciones unidas a destinos históricos. También en todo esto está presente y actuante el Espíritu. Y la fidelidad que la Iglesia debe al Espíritu y el respeto que debe de manifestar a la libertad cristiana son una prueba constante en la que la Iglesia tiene que afrontar el problema del pluralismo, de las Iglesias particulares. Es el campo donde tiene que reconocer los «signos de los tiempos».

Nos encontramos, finalmente, con la libertad de la Iglesia misma, su libertad apostólica. Admiramos la clara postura de san Pablo: «¿No soy libre? ¿No soy apóstol? (...) Y, siendo libre respecto de todos, me hice esclavo de todos para ganar al mayor número posible» (1Cor 9,1.19). Ello le llevará a hacerse griego con los griegos; y esta apertura, esta disponibilidad forman parte de la libertad apostólica. También forma parte de ella la seguridad con la que el Apóstol habla abiertamente, públicamente, esta *parresia* que, después de haber sido característica de Jesús mismo (cf. Jn) es una cualidad de sus discípulos [41]. Muchas veces, cuando se trata de la intrepidez de predicar y de confesar a Jesucristo, la *parresia* es relacionada con el Espíritu Santo: Flp 1,19s; 2Cor 3,7s.12s (el ministerio del Espíritu); en los *Hechos* 4,8 y cf. 4,31; 18,25s (Apolo). Desaparecida la primera generación de cristianos, la misma intrepidez de lenguaje en la confesión de la fe caracterizó a los mártires. Cuando relatan los combates de los de Lyón en 177, los fieles de Vienne y de Lyón exaltan el coraje que les daba el Espíritu. Hablando de Alejandro, «frigio de raza y médico de profesión», lo presentan como «conocido por casi

40. Op. cit. (n. 33), p. 194-95 y p. 196. Y cf. las p. 136-142 de una conferencia de 1943. Evidentemente, el padre Delp había conocido una iglesia demasiado bien instalada y asistía a un terrible paso por el bieldo y el hacha (Lc 3,17; Mt 3,10)...

41. Cf. el artículo de H. Schlier, en ThWbNT, t. III, p. 877ss; P. Joüon, *Divers sens de parresia dans le Nouveau Testament*, «Rech. Sc. rel.», 30 (1940) 239-242. Numerosos estudios sobre el tema.

todos por su amor a Dios y por la valentía de su lenguaje *(parresia tou logou)* porque no era extraño al carisma apostólico»[42]...

Testimonios admirables de la libertad apostólica vivida a escala del compromiso personal. Puede considerársela también a escala de los movimientos de la historia y descubrir en ellos un aspecto de la libertad *de* la Iglesia. Sabemos que ésta fue su gran reivindicación, en sus instancias institucionales y jerárquicas, frente a los poderes seculares. Fue una lucha continua y tenaz en la que san Gregorio VII († 1085) representa uno de los puntos culminantes.

En la coyuntura histórica de esta segunda mitad del siglo XX, de manera especial después del concilio Vaticano II, esta «libertad de la Iglesia» adquiere una forma social crítica frente al peso de su propia historia, frente a momentos prestigiosos de esta historia, respecto de las formas históricas de la «cristiandad», del rostro cultural y de las expresiones ideológicas del modelo burgués postmedieval y del predominio del tipo occidental-europeo que, norma casi concreta hasta nuestros días, actualmente es discutido y se trata de superarlo. Da la impresión de que este modelo podría impedir que el evangelio «pase a los bárbaros» y fructifique en espacios sociales que quieren recibirlo en su autenticidad humana, finalmente reconocida: mundo obrero, pueblos pobres de Iberoamérica, la negritud y, presentes un poco por todas las partes, los movimientos de base, valores nuevos de conocimiento, de creatividad, y de vida común de las personas.

La *libertas Ecclesiae* se convierte en libertad de la Iglesia respecto de ella misma, tomada en sus formas y planteamientos históricos, en virtud de su alma evangélica salida de la doble misión del Verbo y del Espíritu. El Espíritu la empuja como más allá de sí misma. Recordemos, una vez más, las palabras de Ignacio Hazim, metropolita de Lattaquia... A ese nivel, esta libertad supone un ejercicio de carismas personales y el compromiso de los cristianos, fieles y pastores, también ellos libres por el Espíritu. Y la parte segunda del presente libro remata la parte primera: porque la Iglesia es, ciertamente, una institución, pero también es, y en primer lugar, el «nosotros» de los cristianos.

---

42. En Eusebio, *Hist. Eccl.*, V, 1,49; trad. fr. de G. Bardy, SChr 41, 1955, p. 19; El estudio del término ha sido hecho por A.A.R. Bastiensen en *Le sacramentaire de Vérone* (en *Graecitas et Latinitas Christianorum Primaeva.* Supplementa III, Nimega 1970) con el subtítulo: *L'Église à la conquête de sa liberté.* Ya que hemos citado al padre Delp, ejemplo contemporáneo de la actualidad del mismo espíritu (y del Espíritu), remitimos al libro mencionado en la n. 33, p. 121-142 (conferencia de 1943 sobre la confianza, la que es necesario tener y la que es preciso suscitar).

VII

LOS DONES Y FRUTOS DEL ESPÍRITU

La fuente de la teología de los dones es el texto mesiánico de Is 11,1-2 tal como lo transmiten los Setenta —frecuentemente considerado como «inspirado»— y, posteriormente, la Vulgata latina:

> Saldrá un renuevo del tronco de Jesé,
> un tallo brotará de sus raíces.
> Reposará sobre él el espíritu de Yahveh:
> espíritu de sabiduría y de inteligencia,
> espíritu de consejo y de fortaleza,
> espíritu de ciencia y de piedad.
> y lo llenará el espíritu de temor del Señor.

La adhesión a este septenario en cuanto tal es confirmada por san Ireneo, posteriormente por Orígenes. A partir de ese momento, los testimonios son frecuentísimos[1]. Sin embargo, hasta el siglo XIII occidental —podemos, incluso, precisar la fecha, 1235—, estos siete dones fueron tratados como operaciones de la gracia, a veces incluso como «carismas», no como dones específicamente distintos de las restantes comunicaciones del Espíritu. Para san Hilario y san Cirilo de Alejandría, se trata del Espíritu Santo que actúa de diversas maneras[2]. Actualmente, esta historia está bastante bien dilucidada; remitimos a los estudios que la describen[3]. A partir de Felipe, el Canciller, entre

---

1. San Ireneo, *Adv. Haer.*, III, 17, 3 (PG 7, 929-930); *Démonstration de la prédication apostolique,* 9 (SChr 62, p. 45); cf. K. Schlurtz, *Isaias 11, 2 (Die sieben Gaben des Hl. Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten,* Münster 1932, p. 46.58.

2. San Hilario, *In Matthaeum 15, 10* (Pl 9, 1007 A); San Cirilo, *In Isaiam XI, 1-3* (PG 70, 309ss).

3. Se encontrará lo esencial en los artículos *Dons du Saint-Esprit* de A. Gardeil, *Dict. Théol. Cathol.*, t. IV, 1911, col. 1754-1779, y de G. Bardy, F. Vandenbroucke, *Dict. de Spiritualité,* t. III, 1954, col. 1579-1603. Las investigaciones no han añadido nada sustancial desde entonces.

1235 y 1250, aparece una teología de los dones como realidades específicas de gracia, distintas de las virtudes y de los carismas. Sólo recogeremos la forma, verdaderamente rigurosa y profunda, que le dio Tomás de Aquino.

Conviene, además, señalar el estatuto epistemológico (= desde el punto de vista de su certeza y de su autoridad) de esta teología. Se trata de una *teología*, no de un dogma. Algunos teólogos, Juan Duns Escoto entre ellos, negaron la distinción específica de los dones en relación con las virtudes. El concilio de Trento evitó cuidadosamente censurar la posición de Escoto[4]. Nos sentimos inclinados a subrayar el aspecto de interpretación y de la construcción *teológicas* dado que —y esto nos llama profundamente la atención— los místicos y los santos no señalan distinción, en su experiencia, entre la gracia de las virtudes y la de los dones. Sólo su director, o su biógrafo o su intérprete habla del ejercicio de los «dones» y ocasionalmente precisa de qué don se trata[5]...

Se atribuirá un valor aún más relativo a las innumerables correspondencias expresadas por diversos autores entre los siete dones y los diversos septenarios que encontramos en la Escritura y en la tradición. San Agustín relacionó los dones con las bienaventuranzas y con las peticiones del padrenuestro[6]. Hubo un increíble despliegue de imaginación para multiplicar las correspondencias de siete con siete[7]. Todo ello pone en evidencia el valor sumamente relativo de tales correlaciones. Pero la coherencia de la gracia del Espíritu Santo y la de la revelación atestiguada por las Escrituras, con los matices que se quiera, reconoce una relación entre las virtudes, los dones y las

---

4. En su sesión VI y en su decreto *De iustificatione* habla de «susceptionem gratiae et donorum» (c. 7: DSch 1528). Ha querido dejar abierta la cuestión de la distinción, que Escoto negaba, entre la gracia, por una parte, y la caridad y los dones por otra. Resulta esto tanto más notable cuanto que la mayoría de los padres era favorable a la posición escotista: A. Prumbs, *Die Stellung des Trienter Konzils zu der Frage und dem Wesen der heiligmachenden Gnade*, Paderborn 1909, p. 114s. Véase también, para esta cuestión, P. Dumont, *Le caractère divin de la grâce d'après la théologie scolastique*, «Rev. Sc. relig.», 13 (1933) 517-552; 14 (1934) 62-95; J.A. de Aldama, *¿Habla el Concilio Tridentino de los dones del Espíritu Santo?*, «Estudios Eclesiásticos», 20 (1946) 241-244.

5. Es claro en lo que dice el *Dict. de spiritualité* respecto del siglo XVI (col. 1601-03), siglo XVII (col. 1605) y las almas o vidas analizadas en col. 1635-1641 o por A. Gardeil, citado infra, n. 8.

6. San Agustín, *De sermone Domini in monte*, I, 4, 11 y II, 11, 38 (PL 34, 1234 y 1286).

7. Véase *Dict. de Spiritualité*, col. 1592. Pensamos que el sínodo de Lavaur, en 1368, marca una cima que hace corresponder siete artículos sobre Dios, siete artículos sobre Cristo, siete virtudes (tres teologales y cuatro cardinales), siete sacramentos, siete dones del Espíritu Santo, siete obras de misericordia temporal, siete de misericordia espiritual, finalmente siete vicios capitales opuestos a los dones. Y, a pesar de tantas enumeraciones, nada sobre las bienaventuranzas: Mansi XXVI, 492-493.

bienaventuranzas. Veremos que Tomás de Aquino justificó con profundidad este encadenamiento expresado ya en 1235 por Felipe, el Canciller.

Vengamos a la teología de los dones propuesta por santo Tomás [8]. Se trata de una sistematización, pero, a nuestro juicio, traduce auténticamente tanto la experiencia cristiana como la enseñanza de san Pablo, del que cita frecuentemente Rom 8,14: «Porque todos los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios, éstos son hijos suyos.» La gran idea directriz de santo Tomás es la de que sólo Dios puede guiarnos para hacer que alcancemos su propio terreno, su propia herencia [9], su propia felicidad y gloria, es decir, a él mismo. Sólo Dios puede hacer actuar divinamente.

Pero somos *nosotros* quienes actuamos. Siempre la misma unión de él y nosotros; unión que hemos encontrado al citar Gál 4,6; Rom 8,15 y al hablar del mérito... Dios es sujeto soberano y *nosotros* somos sujetos verdaderos de una vida y actos que son nuestros. Tomás criticó a Agustín [10]. Descartó la teoría de la iluminación, sostenida por Agustín y Buenaventura. Rechazó la tesis de Pedro Lombardo sobre el Espíritu Santo Caridad. Quiere principios de acción y un organismo sobrenaturales que sean verdaderamente nuestros: las virtudes teologales, la caridad. Con todo, considera necesario que nuestros actos, nuestras virtudes, incluso las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad, rebasen el modo humano, tan precacio e imperfecto, en que podemos ejercerlas. Precisamente porque tuvo un sentido tan extremadamente vivo del carácter *teologal* de estas virtudes, Tomás captó con tanta agudeza la imperfección del ejercicio que podemos hacer de ellas. Son *habitus* que vienen de Dios, pero para una menor imperfección, para una mayor plenitud de su ejercicio, es necesario que Dios mismo se inserte en su juego y en el de las otras virtudes... Lo hace creando en el alma una disponibilidad habitual —por los hábitos— a recibir de él una moción que nos haga ejercer las virtudes,

---

8. Santo Tomás, *III Sent.*, d. 34 y 35; ST, I-II, q. 68-70 y, en II-II las cuestiones consagradas a cada uno de los dones. Entre los estudios y comentarios citamos únicamente A. Gardeil, op. cit. (n. 3) y *Les dons du Saint-Esprit dans les saints dominicains*, París 1903; R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, 2 vols., París - Tournai 1923; M.-M. Labourdette, *Dict. de Spiritualité*, t. III, col. 1610-1635; M.H. Lavocat, *L'Esprit de verité et d'amour. Essai de synthèse doctrinale sur le Saint-Esprit*, París 1962; M. Philipon, *Les dons du Saint-Esprit*, DDB, 1963; A. Guindon, *La pédagogie de la crainte dans l'histoire du salut selon Thomas d'Aquin*, Montreal y París 1975 (se encuentran citados sus propios artículos); nuestro artículo, ya citado en cap. precedente, n. 24.

9. ST, I-II, q. 68, a. 2. Tomás cita el Sal 142,10, *Spiritus tuus deducet me in terram rectam*, y añade «quia in haereditatem illius terrae beatorum nullus potest pervenire nisi moveatur et deducatur a Spiritu Sancto».

10. Cf. É. Gilson, *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augusitn*, en «Arch. Hist. doctr. et litt. du Moyen Âge» 1 (1926) 5-127. Este estudio continúa siendo decisivo.

en primer término la caridad, *supra modum humanum (Sentencias),* por un impulso recibido *ab altiori principio*[11]. Y santo Tomás ve la necesidad de subrayar el interés del término *spiritus,* «soplo», realidad dinámica y motriz[12]. Los dones —distintos de las virtudes, ya que perfeccionan el ejercicio de éstas —son disposiciones permanentes que hacen al cristiano *prompte mobilis ab inspiratione divina* o *a Spiritu Sancto,* presto a seguir la moción de la inspiración divina o del Espíritu Santo[13].

Estamos muy lejos de un actuar moral puramente razonable. Incluso nos encontramos lejos de la posición, atribuida a veces a santo Tomás, de una regulación por la naturaleza de las cosas rigurosa e intemporalmente fijada. Santo Tomás no sólo reconoce una cierta historicidad de la naturaleza humana, al «derecho natural», sino que hace sitio aquí al acontecimiento del Espíritu. Su cosmos ético es el de la voluntad salvífica y santificante de Dios, de acuerdo con medidas que superan toda racionalidad, incluso sobrenatural. Otro nos guía: no sin nosotros, no violentamente[14], pero, en cualquier caso, más allá de nuestra visión y de nuestras previsiones. Y no sólo más allá de las de nuestra razón carnal, sino allende nuestras visiones y previsiones procedentes de la fe. Esto no significa que los dones del Espíritu Santo estén por encima de las virtudes teologales: éstas nos unen a Dios mismo, no tienen nada por encima de ellas; los dones están para hacer posible su ejercicio perfecto[15]. Pero sólo Dios, en persona, puede dar su plenitud al ejercicio de las virtudes teologales; sólo él puede consumar el actuar de un hijo de Dios. Y esto se aplica tanto a la totalidad de la vida de gracia como a la presencia ante Dios que ella funda como objeto de conocimiento y de amor[16]. Y, como consecuencia, santo Tomás tiene cuidado en precisar que los dones permanecen incluso en la bienaventuranza.

---

11. ST, I-II, q. 68, a. 2. Para toda esta lógica puede leerse P.R. Régamey, *Esquisse d'un portrait spirituel du chrétien,* «La Vie spirituelle», 421 (1956) 227-258. Desgraciadamente, sólo hemos podido utilizar, del mismo autor, *Portrait spirituel du Chrétien* (París 1963) después de terminar la redacción de la presente obra.
12. ST, I-II, q. 68, a. 1.
13. I-II, q. 68, a. 1 y 8; q. 69, a. 1; II-II, q. 52, a. 1; q. 121, a. 1.
14. Continuamos siendo libres para seguir o no, generosa o malamente, la inspiración de Dios: ST, I-II, q. 9, a. 4 y 6; q. 68, a. 3 ad 2; II-II, q. 23, a. 2; q. 52, a. 1 ad 3. La generosidad total y constante lleva al heroísmo: Teresa de Lisieux decía: «Desde que cumplí los tres años de edad no negué nada al buen Dios.»
15. Cf. I-II, q. 68, a. 8, c y ad 1; II-II q. 9, a. 1 ad 3.
16. Punto destacado por Juan de Santo Tomás *(Cursus theologicus;* en I, q. 43, disp. 17, a. 3) y por el carmelita Joseph du Saint-Esprit. Cf. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique,* París ²1927, t. II, p. 232ss; J. Maritain, *Les degrés du savoir,* Desclée du Brouwer, ⁴1946, c. VI § 15. El tratado de Juan de Santo Tomás sobre los dones del Espíritu Santo ha sido traducido por Raïssa Maritain, París 1930.

Con mayor razón aún se cuida de establecer su función en el ejercicio de las virtudes teologales o morales. Y dado que santo Tomás concibe las bienaventuranzas como el acto perfecto de las virtudes, y sobre todo de los dones, trata de hacer corresponder cada una de estas virtudes con un don concreto del Espíritu y con una bienaventuranza. Se tomó, incluso, el trabajo de señalar, para cada virtud, con su don y su o sus bienaventuranzas correspondientes, alguno de los frutos de los que habla san Pablo y a los que consagró una cuestión particular insistiendo en el aspecto de combate espiritual contra la «carne»[17]. Por supuesto que siempre se encuentra una razón para justificar tales correspondencias. Por consiguiente, ni debemos atribuirles excesivo valor ni negárselo totalmente «a priori». No olvidemos que una tradición de gran espiritualidad se expresa también de esta manera. Así, la acción del Espíritu por el don de inteligencia perfecciona la fe por medio de un *sanus intellectus,* por una determinada penetración interior cuya cima es de alcance apofático, por un sentido agudo de la trascendencia de Dios. La bienaventuranza correspondiente es la de los limpios de corazón (II-II, q. 8). Pero la actividad de la fe es llevada también a una mayor perfección por el don de ciencia, al que Tomás atribuye el beneficio de un «juicio seguro, *certum iudicium*», no discursivo, sino simple y como instintivo, «*discernendo credenda a non credendis,* que discierne lo que hay que creer de lo que es preciso rechazar». Tomás lo pone en correlación con la bienaventuranza de las lágrimas[18]. A la esperanza, que espera la ayuda de Dios, corresponde el don de temor por el que nos «sometemos a Dios, *subditus Deo*», y la bienaventuranza de los pobres de espíritu (II-II, q. 19). A la caridad, reina de las virtudes, corresponde el don de sabiduría, que asegura la «rectitud de juicio respecto de la contemplación o examen de las realidades divinas, *rectitudo iudicii circa divina conspicienda et consulenda*», y la bienaventuranza de los que trabajan por la paz (II-II, q. 45). La prudencia alcanza su plenitud mediante el don de consejo, al que corresponde la bienaventuranza de los misericordiosos (II-II, q. 52). La justicia, que da a cada uno lo que es suyo, queda superada cuando se trata de los que debemos a aquellos de quienes recibimos el ser mismo. Es sostenida, completada por el don de piedad que «*exhibet patri (et Deo ut Patri) officium et cultum,* da al padre (y a Dios como Padre) deber y respeto atentos». Santo Tomás le atribuye la bienaventuranza de los mansos (II-II,

---

17. I-II, q. 70 con referencia a Gál 5,22-23. La gracia del Espíritu Santo, que es lo principal de la ley nueva, inspira en el *affectus* el *contemptus mundi:* q. 106, a. 1 ad 1. Sobre el encadenamiento virtudes-dones-bienaventuranzas, véase R. Régamey, art. cit. supra, n. 11.

18. II-II, q. 9. Cf. q. 1, a. 4 ad 3; q. 2, a. 3 ad 3; *III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3; q. 2, ad 3. Existen muchos estudios; véase, por ejemplo, G.H. Joyce y S. Harent, *La foi qui discerne,* «Rech. de Sc. relig.» 6 (1916) 433-467.

q. 121). El don de fortaleza viene, evidentemente, en ayuda de la virtud de fortaleza, con la bienaventuranza de los que tienen hambre y sed de justicia (II-II, q. 139). Nos queda la templanza, a la que santo Tomás parece atribuir, no demasiado convencido, un don y una bienaventuranza: sería finalmente el temor y, ora el *beati pauperes*, ora el *qui esuriunt et sitiunt iustitiam*. Caemos enseguida en la cuenta de que existe cierta relatividad en estas correspondencias; por no mencionar todo lo referente al sentido bíblico o exegético de las bienaventuranzas y del texto de Isaías.

Pero es interesante señalar la presencia de los dones del Espíritu Santo en la trama misma de las virtudes minuciosamente analizada a lo largo de la II-II. Siguiendo este análisis, en el que Aristóteles o Cicerón ejercen funciones de guía con tanta frecuencia, tenemos la impresión de que la actuación moral está condenada a seguir estructuras de naturaleza, ciertamente puestas por Dios, pero reconocidas por la razón: ¡moral instituida! Sentimos satisfacción al escuchar que la institución requiere el acontecimiento del Espíritu Santo. Sin él, no llegaríamos a ver cómo la santidad, tal como nos la hacen conocer los santos, es la forma más perfecta de la vida cristiana. Está hecha de constantes superaciones de las medidas sobrenaturales, pero humanas, por «inspiraciones» generosamente escuchadas por libertades totalmente dadas.

Santo Tomás consagró una cuestión de la *Suma* a los frutos del Espíritu Santo. Los caracteriza como los últimos y deleitables productos de la acción del Espíritu Santo en nosotros [19]. La comparación está tomada de la vida vegetal. Los frutos es lo que se recoge al final de las ramas, provenientes de una savia vigorosa, y con los que nos deleitamos. O es lo que recolectamos de un campo sembrado y cultivado. L. Cerfaux, al comentar a san Pablo, traduce «la cosecha del Espíritu» [20]. Efectivamente, el término, en Gál 5,22, está en singular: «El fruto del Espíritu es: amor, alegría, paz, comprensión, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza.» Presenta también otras enumeraciones: «bondad, justicia, verdad» (Ef 5,9), «justicia, piedad, fe, amor, perseverancia, dulzura» (1Tim 6,11), «justicia, paz, alegría en el Espíritu Santo» (Rom 14,17; cf. 15,13); finalmente, «(nos acreditamos) con honradez, con conocimiento, con comprensión, con bondad, con Espíritu Santo, con amor sincero, con la palabra de verdad, con poder de Dios» (2Cor 6,6-7); cf. Sant 3,17-18.

---

19. ST, I-II, q. 70: «ultima et delectabilia quae in nobis proveniunt ex virtute Spiritus Sancti». Cf. *In Galat.*, c. 5, lect. 6.

20. L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, París 1962, p. 274, 422s (análisis literario); A. Gardeil, en *Dict. Théol. cath.*, t. VI, 1914, col. 944-949; M. Ledrus, *Fruits du Saint-Esprit*, «La Vie spirituelle», 76 (mayo 1947) 714-733 (muy rico, casi excesivamente, con sus 145 referencias); Ch.A. Bernet, en *Dict. de Spiritualité*, t. V, col. 1569-1575.

De estos textos se desprende un retrato ideal, el de una disponibilidad apacible y gozosa a recibir al otro, a amarlo en la paciencia y calma. En el fondo, se trata de manifestaciones del amor tal como es descrito en 1Cor 13,4-7. Es una imitación frágil de Cristo «manso y humilde de corazón» (Mt 11,29), hombre para Dios y «hombre para los otros», libre y verdadero, exigente y misericordioso, recogido y abierto a todos... El retrato contrario se caracterizaría por la violencia, la afirmación agresiva de sí mismo, la no aceptación de los otros, la no disponibilidad. Podemos ver, en san Pablo, los frutos de la caridad: Gál 5,19-21; Rom 1,29-31.

¿Quiere esto decir que el hijo de Dios guardará o adquirirá algo de infantil, una cierta falta de compromiso franco y de combatividad? ¿Acaso la religión del Padre, religión de un Dios anterior y transcendente a nuestro mundo, desembocará en un desinterés del cristiano por la historia y por el mundo? La afirmación de un Dios *encarnado* no hace sino instaurar una contradicción que entraña una impotencia. Es conocida la crítica de M. Merleau-Ponty, al concluir con el veredicto, repetido frecuentemente, de que, en política, el cristiano «es un mal conservador y un revolucionario poco seguro» [21].

La crítica no afecta, evidentemente, a Pablo ni a los santos. Además, Merleau-Ponty es demasiado agudo para no llevar más lejos la cuestión, porque existe el Espíritu Santo. Escribe el mencionado autor: «Pentecostés significa que la religión del Padre y la religión del Hijo deben consumarse en la religión del Espíritu; que Dios no está ya en el cielo; que está en la sociedad y en la comunicación de los hombres; allí donde los hombres se reúnen en su nombre (...) El catolicismo detiene y desfigura este desarrollo de la religión. La Trinidad no es un movimiento dialéctico, las tres personas son coeternas. El Padre no es superado por el Espíritu; el temor de Dios, la ley, no son eliminados por el Amor. Dios no está por entero con nosotros.»

Parece que en Merleau-Ponty subyace una concepción hegeliana del Espíritu, inmanente en la comunidad *y en la historia,* identificado con ellas. La inmanencia es real. Por el Espíritu, Dios hace hijos y pone en ellos su ley, que se resume en el amor; hijos que son, conjuntamente, hermanos de su Hijo hecho hombre. No existe paternidad sin fraternidad. Dios no es paternalista. Trascendencia e inmanencia van juntas. El cristiano está abierto y volcado, a la vez, a Dios, a sus hermanos y al mundo. Como nosotros sólo captamos y vivimos una parte, hay quienes viven una trascendencia sin inmanencia, otros una inmanencia sin trascendencia [22]. Pero la verdad y la gracia del Espíritu Santo unen las dos magnitudes.

---

21. Merleau-Ponty, *Foi et bonne foi*, en «Les temps modernes», 1946, 769-782; reimpr. en *Sens et non-sens*, París 1946.

22. Monseñor Matagrin señala: «Uno de los riesgos del cristianismo actual es el distanciamiento entre un cristianismo político sin el sentido de la trascen-

Los frutos del Espíritu

Hemos citado abundantemente textos de san Pablo y éstos pueden presentársenos como excesivamente exigentes y sublimes. Sin embargo, son notablemente viriles, virilizantes, promotores de madurez. No hemos abusado de la sublimidad ni de la poesía de tantos relatos y fórmulas de espiritualidad y testigos de la vida en el Espíritu[23]. Sin duda, se nos permitirá finalizar este breve capítulo sobre los dones y frutos del Espíritu con este bello pasaje de un himno de san Simeón el nuevo teólogo:

¿Cómo eres tú foco de fuego y frescura del manantial,
Quemazón, dulzura que sana nuestras impurezas?
¿Cómo haces del hombre un dios, de la noche una lumbrera
Y del abismo de la muerte sacas la nueva vida?
Como la noche desemboca en el día, ¿puedes tú vencer las tinieblas?
¿Llevas la llama hasta el corazón y cambias el fondo del ser?
¿Cómo es que siendo uno con nosotros nos haces hijos del mismo Dios?
¿Cómo nos quemas de amor y nos hieres sin espada?
¿Cómo puedes soportarnos, permanecer lento a la ira
Y, por otra parte, eres capaz de ver hasta nuestros menores gestos?
¿Cómo puede tu mirada seguir nuestras acciones desde tan arriba y tan lejos?
Tu siervo espera la paz, el coraje en las lágrimas[24].

---

dencia y una renovación espiritual sin encarnación histórica» («L'Européen», n. 160-161 julio-sept., 1976, p. 7).

23. Se encontrarán en gran número en M.J. Le Guillou, *Les témoins sont parmi nous. L'expérience de Dieu dans l'Esprit Saint*, París 1976; en los textos recogidos por Arsène-Henry (*Les plus beaux textes sur le Saint-Esprit*, nueva edición, Lethielleux, París 1968), por sor Geneviève (*L'Esprit du Seigneur remplit l'univers*, Cerf, París 1977); en las revistas de renovación: «Il est vivant»; «Tychique».

24. Adaptación de Brie y Gelineau, del himno *VI* (*Hymnes*, II, trad. fr. J. Paramelle, SChr 156, 1969, p. 205 y 207). Así adaptado, este himno es cantado en algunos monasterios.

PARTE TERCERA

LA RENOVACIÓN EN EL ESPÍRITU PROMESAS E INTERROGANTES

INTRODUCCIÓN

> No apaguéis el Espíritu... Examinadlo todo con discernimiento y quedaos con lo bueno (1Tes 5, 19 y 21).

La historia ha sido contada innumerables veces. La realidad examinada es conocida: tiene sus reuniones, sesiones, congresos, sus revistas. La prensa se ha ocupado de ella. No vamos a entrar en la descripción de sus reuniones de oración. Sobre este tema existe toda una biblioteca. Se ha dicho todo, y frecuentemente por personas más competentes o más autorizadas que yo. ¿Por qué tomar de nuevo la palabra? ¿A título de qué? ¿Qué podemos decir?

Porque, en una obra de la amplitud que pensábamos dar a este estudio, resultaba totalmente imposible no hablar absolutamente nada de un movimiento tan considerable y que se coloca por completo bajo la bandera del Espíritu Santo.

Porque los teólogos —por fuerte que sea el sentimiento de su mediocridad y de la obligación de ser modestos— tienen que esforzarse por comprender la obra de Dios, de reintegrar las partes al conjunto de la revelación, de proponer principios para el discernimiento. Vamos a arriesgarnos a hablar en nombre de un estudio ya bastante avanzado, pero que necesita todavía complementos importantes.

La realidad de la que tratamos —los nombres: «movimiento», «corriente»... son lo de menos— merece una atención fervorosa. No podemos negar que Dios está actuando en ella. Produce cambios en las vidas y, con frecuencia, actúa con poder. ¿Ha visitado Dios a su pueblo? Entonces, decía Pedro en una circunstancia parecida, «¿podré yo impedir la actuación de Dios?» (cf. Act 11,17).

Este movimiento plantea toda una serie de interrogantes. Se los plantea a la Iglesia, la interpela. Le propone un camino de rejuvenecimiento y de vitalidad. Pero suscita también interrogantes. Algunas

personas ven en él una empresa demoníaca [1]. Algunos episcopados, determinados teólogos han denunciado los peligros latentes de desviaciones de considerable gravedad [2]. A decir verdad, es imposible considerar esta amplia corriente, extendida por tantos países, como una realidad perfectamente homogénea. Al igual que otros muchos, vamos a plantear una serie de cuestiones críticas. Aunque las formulemos de manera general, rogamos que no se generalice. Además, ¿por qué vamos a exigir de los miembros de este movimiento una perfección que no se exige a ninguna orden religiosa, a ninguna comunidad eclesial?

(Texto redactado en octubre de 1978)

BIBLIOGRAFÍA SELECTIVA

Exposiciones de conjunto (católicas), a menudo con discusión

Walter J. Hollenwenger es el autor de la mejor exposición de conjunto: *Enthusiastisches Christentum: die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Zwingli Verlag, Zurich 1969; traducción inglesa: *The Pentecostals. The Charismatic Movement in the Churches*, Londres 1972. Yo he leído la edición americana, Augsburg Publishing House, Minneápolis 1972, ²1973. El autor es presbiteriano. Es una presentación muy documentada de las formas variadísimas del movimiento de pentecostés en los diversos países. Por la fecha de composición, sólo contiene algunas alusiones al movimiento en el marco de la Iglesia católica.

F.A. Sullivan, *The Pentecostal Movement*, «Gregorianum», 53 (1972) 237-266.

W. McCready, *Los pentecostales:* análisis sociológico, «Concilium», 72 (1972) 256-259.

J. Massingberd Ford, *Catolicismo pentecostal*, «Concilium», 79 (1972) 392-397.

J.L. cardenal Suenens, *Une nouvelle Pentecôte?*, Desclée du Brouwer, 1974 (trad. cast. *Un nuevo pentecostés*, Desclée, Bilbao 1976).

---

1. Así el Gnadauer-Verband en 1909, cuya «Berliner Erklärung» ha vuelto a ser reproducida por Fr. Hubmer, *Zungenreden, Weissagung, umkämpfte Geistesgaben*, Gnadauer Verlag, Denkendorf 1972 (cf. J.P. Dietle, p. 230 y p. 234). La severidad de estos enjuiciamientos se explica por las circunstancias bastante malsanas que acompañaron la introducción del pentecostalismo en Alemania, en 1906.

2. Es el caso de casi todos los estudios católicos. Nosotros mismos: *Renouveau dans l'Esprit et Institution ecclésiale. Mutuelle interrogation*, «Rev. Hist. et Philos. relig.», 55 (1975) 143-156. Y, en la bibliografía que presentamos a continuación, Sullivan, *Pro mundi vita*, Deleclos, Documento de Malinas, etc. Pero debemos señalar, sobre todo, J.R. Bouchet y H. Caffarel, *Le Renouveau charismatique interpellé. Études et documents* («Renouveau» 5), Éd. du Feu Nouveau, París 1976. Por último — o en primer lugar — las declaraciones del episcopado de los Estados Unidos («Doc. cath.», n.º 1670, 16 febrero 1973, 157-159) y, de manera especial, del de Canadá («Doc. cath.», n.º 1678, 15 junio 1975, 569-574). H. Caffarel se ha expresado también en una conferencia pronunciada en Roma el 5-12-1974: cf. «Doc. cath.», n.º 1670, 16 febrero 1975, 162s.

El librito de Bouchet-Caffarel ha suscitado respuestas. Señalemos P.Th. Camelot, *Le Renouveau charismatique*, «La Vie spirituelle», nov.-dic. 1976, p. 913-930; J. Mondal, «Tychique», 7 enero 1977, 64-71.

R. Laurentin, *Pentecôtisme chez les catholiques. Risques et avenir.* Beauchesne, París 1974 (trad. cast. *Pencostalismo católico,* Promoción Popular Cristiana, Madrid 1976).

«Courrier communautaire international», año noveno, julio-agosto 1976 *(Ces communautés dites charismatiques).*

«La Vie spirituelle», 600 (1974): *Le mouvement charismatique;* n.° 609 (1975): *Prière et Renouveau.*

O'Connor, *Le renouveau charismatique. Origines et perspectives,* trad. fr. de Winandy, Beauchesne, París 1975.

«Pro Mundi vita», boletín n.° 60, mayo 1976: *Le mouvement pentecôtiste catholique, enthousiasme créateur ou facteur de division?* (documentación americana; sondeos con cifras).

F. Deleclos, *Le renouveau charismatique dans l'Église catholique,* «Nouv. Rev. théol.», 99 (1977) 161-170.

W. Smet S.J., *Yo hago un mundo nuevo,* Publ. Agape Ed. Roma [3]1977.

Idem., *Comunidades carismáticas,* Publ. Agape, Ed. Roma [2]1980.

Historias y relatos

K. y D. Ranaghan, *Le retour de l'Esprit. Le mouvement pentecôtiste catholique aux États-Unis,* Cerf, París 1972.

J. Randall, *Providence, naissance d'une paroisse catholique charismatique,* trad. fr. de Dallière, Pneumathèque, 1974.

A. Méhat, *Comment peut-on être charismatique?.* Seuil, París 1976.

Discussiones y consejos

Le Renouveau charismatique. Orientations théologiques et pastorales, coloquio de Malinas, 21-26 de mayo de 1974, en «Lumen vitae» (Bruselas) 29 (1974) 367-404 (Documento de Malinas 1). Este texto, puede obtenerse en forma de libro (186 rue Washington, B. 1050 Bruselas). En cast. existen el *Documento de Malinas 2* (= card. L.J. Suenens, *Ecumenismo y Renovación Carismática,* 1979) y el *Documento de Malinas 3* (= Card. L.J. Suenens / Dom. Helder Camara, *Renovación en el Espíritu y Servicio del hombre,* 1981), ambos aparecidos como tomos 4 y 6 de la col. Nuevo Pentecostés (Ed. Roma, Barcelona). En la misma col. se han publicado además:

1. — Ph. Verhaegen O.S.B. *Introducción a la renovación en el Espíritu. Seminario de las 7 semanas.* 1979.

2. — B. Juanes, S.I. *¿Qué es la renovación en el Espíritu Santo?* 1979.

3. — A.M. de Monleón, O.P., *La experiencia de los carismas.* 1979.

5. — T.I. Jiménez Urresti, *Carisma e institución en la R.C.* 1979.

7. — Varios autores, *Presencia de la R.C.* 1981.

J. Gouvernaire, *Les «Charismatiques»,* «Études» 140 (1974) 123-140 (en forma de diálogo entre tres personas; interrogantes y elementos de discernimiento).

A. Godin, *Moi perdu ou moi retrouvé dans l'expérience charismatique,* «Archives de Sciences sociales des Religions» 40 (1975) 31-52 (estudio sociológico y psicológico; muchas referencias americanas).

R. Quebedeaux, *The New Charismatics; the Origin, Development and Significance of Neo-Pentecostalism,* Doubleday, Nueva York 1976.

K. McDonnell, *Charismatic Renewal and the Churches,* Seabury Press, Nueva York 1976.

J.R. Bouchet y H. Caffarel, citados, n. 2, n. 350.

Bibliografía

Estudios protestantes

«Foi et Vie», año 72, n.º 4 y 5 (1973); de modo particular los artículos de A. Wohlfahrt, *Espérance pour l'Église: choses vues*, p. 3-20; y de A. Bittlinger. *Et ils prient en d'autres langues*, p. 97-108.

«Positions luthériennes», año 22, n.º 4 (1974) 233-287; J.P. Dietle, *Le réveil pentecôtiste dans les Églises historiques. Problèmes exégétiques et ecclésiologiques.*

Publicaciones del movimiento carismático

Pneumathèque: 7 bis, rue de la Rosière, 75015, París. Servicios de la Renovación Carismática, Balmes 221, 2.º, 3.ª. Barcelona (6).
Revistas: «Il est vivant», 31 rue de l'Abbé-Grégoire 75006, París. «Tychique», 49 montée du Chemin-neuf 69005, Lyón.

A) LO POSITIVO DE LA «RENOVACIÓN CARISMÁTICA»

LO QUE APORTA A LA IGLESIA

¿Qué razones explican que la renovación en el Espíritu se haya manifestado y extendido como un fuego devorador en las Iglesias tradicionales, en las Comuniones protestantes a partir de 1956 y en la Iglesia católica con posterioridad al 1967? ¿Porque así lo ha dispuesto la voluntad de Dios? De acuerdo, pero debemos recordar que toda la historia pone claramente de manifiesto que la libre gracia de Dios actúa en connivencia con los preparativos o medios humanos. ¿Fue una respuesta al deseo de Juan XXIII que llamó a todos los obispos a reunirse en concilio «como para un nuevo pentecostés» [1]? Conviene tener presente que la «renovación» no es sino un aspecto de la inmensa germinación evangélica que está produciéndose en la Iglesia y que puede ser contemplada por quien tiene ojos para ver. Por otra parte, esta germinación se produce en medio de derrumbamiento y de convulsiones que son fuente de preocupación y de dolor. ¿Acaso se tratará de estratos de población que buscan instintivamente compensar una situación humillada, deprimida, o de fieles que pretenden confusamente una independencia espiritual? Los análisis o explicaciones sociológicas están a nuestra disposición. En ellos se encierra una parte de verdad cuyos elementos trataremos de recoger, pero tienen un valor relativo y se ha reconocido su insuficiencia global. Sea como sea es como eclesiólogo que intento comprender lo que significa la renovación en la coyuntura eclesial actual, los interrogantes válidos que plantea y lo que puede reportar a la Iglesia.

Tanto en virtud de la fantástica mutación que se produce en el mundo como por un movimiento interno de la Iglesia, salimos de una

1. Discurso del 17 de mayo de 1959 («Doc. cath.», 56 [1959] 770) y constitución apostólica *Humanae salutis*, del 25 de diciembre de 1961 («Doc. cath.», 59 [1962] 104). Ranaghan, p. 6 y O'Connor, p. 297 citan estos textos a propósito de la renovación. Véase también el discurso de clausura del primer período, 2 de diciembre de 1962.

situación de cristiandad. Esta realidad no presenta la misma claridad en todas partes, pero globalmente es innegable. Una situación de cristiandad se caracteriza por el hecho de que las estructuras jurídico-sociales son el cuadro socialmente presionante de las actividades religiosas que son programadas por una autoridad sacerdotal o clerical socialmente poderosa. Las estructuras temporales se subordinan y se coordinan más o menos completamente a esta autoridad. Los valores y las creaciones culturales mismas se inscriben en estas condiciones. A veces han sido profundas y bellas, a veces violentadas u obstaculizadas por ellas.

La mutación cultural actual impone otras condiciones: la secularización de los cuadros sociales — en Francia se habla de laicización — modifica progresivamente estas condiciones. La vida social como tal se levanta sin referencia espiritual alguna. La religión pasa a ser asunto de incumbencia estrictamente personal y privada. Cambian las relaciones sociales. En parte, como respuesta a la despersonalización insoportable de la urbanización demencial y de las organizaciones superrracionalizadas y programadas, las personas buscan agrupamientos libres y con calor donde puedan estar juntos sin temor. En el plano religioso, esta tendencia hará brotar grupos espontáneos y libres «autogestionados» [2]. En cuanto a las actividades relacionadas con la oración, nace un estilo a la vez espontáneo, personal y, sin embargo, comunitario, de libre iniciativa y no reglamentado por un jefe mandatario [3]. En esta sociedad secularizada, con su cultura hecha añicos, cada uno trata de encontrar su camino. La necesidad religiosa, débil y, a veces, inexistente en muchas personas, está sin embargo presente. A menudo encuentran sustitutivos: horóscopos, espiritismo, ocultismo... Frecuentemente encuentra su desembocadura fuera del cristianismo (éxito de las «sabidurías» orientales más o menos auténticas); en cualquier caso fuera de la Iglesia (éxito de las sectas). Si nos centramos en la «renovación», es interesante observar que se sitúa de entrada en el cuadro de la fe cristiana, incluso católica, y en el marco de la fe trinitaria más formal. Si tenemos presente que, según san Juan, el proceso de Jesús continúa en la historia, el Espíritu Santo — en la renovación — conforta poderosamente a los discípulos de Jesús convenciéndoles de que el mundo está equivocado (cf. Jn 16, 8-11). Ellos son los discípulos de *Jesucristo*, del *Señor* Jesús, no sólo del «Jesús de Nazaret» mencionado por los cristianos politizados y secularizados. Más aún: en un momento en que las luces del siglo

2. Cf. J. Séguy, *Les conflits du dialogue*, París 1973 y los innumerables estudios sobre el fenómeno de los grupos de base, espontáneos, informales (véase las bibliografías del CERDIC, Estrasburgo, y los textos de su segundo coloquio: *Les groupes informels dans l'Église*, Estrasburgo 1971).

3. Buen análisis de este nuevo estilo de oración en (Un grupo de cristianos de Lyón). *Où se manifeste l'Esprit («Dossiers libres»)*, París 1977, p. 7s.

XVIII y la desmitologización bultmaniana han eliminado del cristianismo los milagros físicos, las intervenciones del poder de Dios en la trama humana de la vida, la renovación afirma experimentar esta presencia y conocer intervenciones sensibles de Dios: «¡Él está vivo!»

La Iglesia no es una cartuja ni un *ghetto.* Ubicada en el mundo, recibe, necesariamente, los contragolpes de éste y de sus mutaciones. Pero la Iglesia tiene también, y muy profundamente, su movimiento propio. El concilio Vaticano II, preparado por decenios de vida litúrgica, mística, pastoral y teológica, ha sido el momento en que este movimiento se ha definido y afirmado de manera decisiva. Está compuesto por muchos aspectos diversos, pero, en lo que afecta a su esencia y nos interesa a nosotros, podemos caracterizarlo de la manera siguiente. El movimiento de pensamiento que preparó el Concilio estaba caracterizado por un *re-sourcement* en el sentido que le daba Péguy, creador de esta palabra: más que un retorno a las fuentes, que ciertamente se daba, se trata de una ascensión en nuestro tiempo de la fuente y de la savia. La teología, la enseñanza oficial, hasta la misma catequesis y la predicación, habían impuesto una visión de la Iglesia definida, en primer lugar, como «*societas inaequalis, hierarchica,* una sociedad desigual, jerárquica» que encerraba, ante todo y por derecho divino, una distinción entre clérigos y laicos, entre jerarcas y fieles. Se decía inmediatamente: «*societas perfecta,* sociedad completa», que posee todos los medios necesarios para su vida, entre los cuales se insistía en el poder legislativo, judicial, incluso coactivo. ¡Santo Dios! J.-A. Möhler († 1838) resumía esta eclesiología en la fórmula siguiente: «Dios creó la jerarquía y de esta manera atendió generosamente a todo lo que es necesario hasta el final de los tiempos.» Caemos fácilmente en la cuenta de la connivencia de este tipo de eclesiología con una situación de cristiandad. La renovación será algo totalmente distinto. Tal vez puede explicarse, incluso, que la renovación se haya afincado más rápidamente en países donde, pensemos en un clero irlandés, en la vieja Francia... se ha mantenido a los laicos bajo tutela, confiriéndoles, además, la fuerza y sustancia de un catolicismo vigoroso[4].

El Concilio no ha desmontado ninguna de las funciones del ministerio ordenado de los sacerdotes, obispos, del papa, pero ha ido más allá de la «jerarcología», del cuadro jurídico-social en el que se veía a la Iglesia. Su intención se halla claramente expresada en el or-

---

4. Un compañero con el que hablábamos de la renovación carismática en Canadá, y que conocía perfectamente el tema, nos decía: esto ha sido una liberación y, al comienzo mismo, una explosión de libertad. Hombres, y sobre todo mujeres, vivían 1) de una piedad de ejercicios fijos, obligatorios, muy penosos, sin apertura; 2) bajo el terror del pecado mortal, del infierno, con la frecuente intromisión de los confesores en terrenos que no les competen... Se ha respirado el Soplo profundamente.

denamiento que se ha dado a los capítulos que conforman la constitución dogmática *Lumen Gentium:* 1. La Iglesia vista como misterio, en una perspectiva trinitaria; 2. La Iglesia como pueblo de Dios (sacerdocio bautismal, carisma), 3. La Iglesia estructurada jerárquicamente por los ministerios ordenados. De todo ello se desprende, ante todo, que es *Dios* quien *hace la Iglesia;* que el elemento fundamental es lo que podemos llamar la ontología de la gracia, fundamentada en los sacramentos y en los libres dones de Dios. Los ministros ordenados están cualificados para servir esta vida cristiana, pero la Iglesia se construye, en primer lugar, por la vida cristiana.

Frente a esta concepción de la Iglesia, el interés de la renovación reside en asegurar la cualidad sobrenatural del pueblo cristiano en la base; en dar un rostro más perceptible a los carismas —sin monopolizarlos—; introducir de nuevo en el decurso ordinario de la vida eclesial actividades tales como la «profecía» (en el sentido modestísimo que detallaremos más adelante) o las curaciones no sólo espirituales —el sacramento de la reconciliación contribuyó siempre a ellas—, sino físicas[5]. Sin que ello suponga desconocer o despreciar lo que germina, crece y florece por doquier, podemos decir que la renovación, en su nivel y a su manera, es una respuesta a la espera pentecostal expresada por Juan XXIII. Pablo VI habló también de que «la Iglesia tiene necesidad de un pentecostés perpetuo»[6].

Pienso que, si miramos la situación globalmente, éste es el marco en que se inscribe la renovación en la coyuntura eclesial y eclesiológica actuales. Queremos tratar detalladamente algunos aspectos. Somos conscientes de las numerosas aportaciones que la renovación puede ofrecer a la Iglesia y de las interpelaciones que le dirige.

Sabemos que sería engañoso oponer carisma a institución y reconstruir la historia siguiendo metódicamente tal esquema. Pero se trata de dos realidades cada una de las cuales, considerada en su lógica, es fuente de un régimen diferente al de la otra. Por este motivo han sido tan frecuentes las tensiones entre ambas. Esto es algo normal y beneficioso. Frecuentemente, los brotes de la gracia des-

---

5. Peter Hocken señala atinadamente: «Sugiero que lo que distingue los *kharismata* descritos en 1Cor como *pneumatika* es el nivel particular o la zona de lo humano que ponen en acción. Lo nuevo en el movimiento pentecostal no consiste en que se produzcan fenómenos pneumáticos particulares ni que se haya abierto una dimensión pneumática en el cristiano individual. Reside, más bien, en la organización, la incorporación y espera de todos estos dones en el cuadro de la vida de comunidades cristianas. En otros términos, es la inserción orgánica en la vida comunitaria de la Iglesia de lo que, durante siglos, no se ha reconocido más que de forma excepcional y aislada», *New Heaven, new Earth? An Encounter with Pentecostalism*, Londres 1976, p. 22.

6. Audiencia del 29 de noviembre de 1972: «Doc. cath.», 69 (1972) 1105. Y véase Ed. O'Connor, *Pope Paul and the Spirit: Charisma and Church Renewal in the teaching of Paul VI*, Notre Dame (USA) 1978.

bordaron las formas fosilizadas de la institución. La vida de la Iglesia tiene necesidad de ambas formas. El Espíritu, dice *Lumen Gentium*, «dirige y enriquece con diversos dones jerárquicos y carismáticos»[7]. No tenemos razón alguna para reprochar al Concilio que haya mantenido esta dualidad de dones que vienen de la misma fuente y que apuntan al mismo objetivo final[8]. Este planteamiento deriva de una visión, *teológicamente* sanísima, trinitaria de Dios y de su acción. Puede hablarse de apropiación, si se quiere. Personalmente, opinamos que en los artículos del credo hay algo más que una pura manera de hablar. No podemos separar la obra del Espíritu Santo, que es Señor y dador de vida, de la obra creadora del Padre ni de la obra realizada por el Hijo para nuestra salvación[9]. Hemos repetido varias veces que la salud de la pneumatología radica en la cristología.

La renovación lleva la vitalidad de los carismas al corazón de la Iglesia. Por supuesto, está muy lejos de tener el monopolio de los carismas, pero levanta muy alto la bandera y contribuye a dar publicidad al tema. No adopta una postura contestataria frente a la institución; por el contrario, su verdadero interés apunta a reanimarla. No hay un rechazo, ni siquiera una crítica. Por el simple hecho de expandirse en el interior de la Iglesia, revela que ésta es algo muy distinto de una gran maquinaria de gracia, de una institución jurídica e incluso sacramental.

Se ha señalado frecuentemente que, lejos de huir de los sacramentos, los fieles de la renovación vuelven al sacramento de la penitencia, frecuentan la eucaristía... Es cierto que las reuniones de oración son extrasacramentales y se desarrollan sin presidencia y sin la intervención de un ministro ordenado. Vista a la luz de un análisis sociológico, la renovación es un movimiento «autorregulado» (cf. supra, n. 2). Ofrece un fruto del Espíritu sin otra mediación que la de la comunidad de hermanos y hermanas, bajo la guía implorada del Espíritu. Permítasenos citar aquí este texto de Péguy, a quien su situación matrimonial impedía practicar los sacramentos de la Iglesia: «Es preciso no fiarse de los curas (...) Son unos tipos fuertes. Como detentan la administración de los sacramentos, dejan que creamos

---

7. N.° 4; cf. también n.° 11 § 2; decretos *Apostolicam actuositatem* n.° 3 § 4, *Ad Gentes divinitus*, n.° 4; 23 § 1.

8. G. Hasenhüttl (*Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Friburgo 1970) haría gustosamente este reproche a la encíclica *Mystici Corporis* y a *Lumen Gentium*. Para él, «los carismas son la estructura de la Iglesia y la comunidad es el vínculo de los carismas» (p. 128). No niega la utilidad de las estructuras jurídicas, pero quiere que sean secundarias, de suplencia o auxiliares en relación con una estructuración y fundamentación carismáticas (p. 355; cf. p. 231-232).

9. Punto de vista expresado con fuerza por J.-L. Leuba en una conferencia pronunciada en Salamanca (texto francés: *Charisme et institution*, «Hokhma», 5 [1977] 3-20). Cf. L. Boisset, *Mouvement de Jésus et Renouveau dans l'Esprit* («Dossiers libres»), Cerf, París 1975, p. 73.

que no hay más que los sacramentos. Se olvidan de decir que también existe la oración y que ésta es, al menos, la mitad. Los sacramentos, la oración, suman dos. Ellos tienen siempre unos, nosotros disponemos de la otra» [10]. Estas reuniones de oración libres, en la soberana libertad del Espíritu, ¿no se encuentran, a su manera, en la línea de una toma de poder y de ejercicio de la iniciativa personal no contra la institución, pero sí sin su mediación? ¿No denuncian de esta manera un límite de la institución en el terreno mismo para cuyo servicio fue creada?

Por otra parte, si nos fijamos en el poder, la Iglesia considerada como *establishment* se empobrece. Cuando la comparamos con organizaciones sociales tales como la sanidad, la enseñanza, la investigación, la prensa, la publicidad y los medios de comunicación social, la Iglesia se presenta increíblemente pobre en hombres y en recursos. La cifra de negocios anual de los cines de París supera, probablemente, el presupuesto de la Iglesia católica en Francia. Hace tiempo que la Iglesia ha perdido su poder y casi no cuenta ya como fuerza social. Tal vez sea mejor así, porque «bella es la situación de la Iglesia cuando sólo es sostenida por Dios» [11]. Puede que, sin embargo, la Iglesia esté llamada hoy a ser potencia en otro sentido. Tal vez la acción masiva de las instituciones tenga que dejar paso a la acción de los fermentos. ¿No será que la Iglesia está llamada a ser viva y activa, partiendo, especialmente, de los hombres espirituales? Lo ha sido siempre así. De ahí ha provenido lo mejor de su vida. ¿Pero tal vez la llama hoy Dios a serlo de una manera pura? ¿No es esto lo que mejor hemos captado de los análisis y del mensaje de Marcel Légaut?

En nuestra Iglesia, todo esto va unido a la revalorización de dos realidades que determinadas circunstancias de su historia hicieron que se consideraran como sospechosas: el principio personal y la experiencia espiritual.

Entendemos por «principio personal» el lugar concedido a las iniciativas de las personas, a lo que ellas tienen que decir en virtud de una convicción de conciencia y de una motivación personales. Es cierto que no podemos entregar la vida de la Iglesia al «libre examen» ni a la anarquía de las iniciativas irresponsables. Pero el juridicismo [12], una concepción excesivamente clerical, el instinto de seguridad suscitado por el peligro protestante, y posteriormente por el del racionalismo y los movimientos revolucionarios del siglo XIX, llevaron a la Iglesia católica latina a practicar, a veces con una eficacia temible, una pastoral de desconfianza y de represión de la iniciativa personal. En ocasiones, ésta fue limitada, a veces machacada, por el

---

10. *Lettres et entretiens*, presentados por Marcel Péguy, París 1954, p. 69.
11. Pascal, fr. 861.
12. Remitimos a nuestro artículo *La supériorité des pays protestants*, «Le Supplément», 123 (1977) 427-442.

principio de objetividad y de la regla institucional. Naturalmente que el principio de objetividad es santo; y el de la institución está ligado a él. Pero cada persona es un sujeto que da su respuesta libremente y es fuente incoercible de iniciativa, de autoexpresión, de invención. Esta necesidad se manifiesta hoy por doquier y de las formas más diversas. Naturalmente en connivencia con una eclesiología de la Iglesia-comunión de personas. En su plano, la renovación le procura una salida, lo que nos parece positivo, siempre que estén aseguradas las condiciones de salud de las que hablamos abundantemente en este libro.

Naturalmente, es preciso someter a prueba la experiencia para ver si es auténtica. En el pentecostismo, ella es la gran referencia, el dato ante el cual hay que inclinarse. En la renovación se practica un discernimiento, pero la experiencia de Dios ocupa un lugar decisivo en ella. «Muchos han afirmado y confesado que su fe fue sostenida por una experiencia que ellos hicieron en su vida y que, a medida que aumentaba su fe, la acción de Dios se hizo cada vez más visible y activa en su existencia cotidiana»[13]. A veces existe la tendencia a reservar tal experiencia a las «almas de *élite*». La vida moderna está marcada por una especie de democratización del talento, del conocimiento. El término «democratización» no es adecuado en este contexto nuestro, pero ya sabemos de qué se trata.

Difícilmente se conseguiría que yo hablara despectivamente de la inteligencia y de la razón, pero existen zonas en el hombre, alma y cuerpo, que desbordan la razón. Mas nuestra Iglesia, al menos en su parte latina, corre el peligro de desconocer y excluir auténticos valores de este orden. Incluso en su mejor *aggiornamento*, la institución eclesial participa del clima general de racionalismo y organización. La liturgia sigue reglamentada y corre el peligro de estar excesivamente volcada a las explicaciones didácticas y a un estilo excesivamente cerebral. Pero cuando los fieles del movimiento de renovación explican las razones del beneficio que encuentran en la participación, dicen frecuentemente cosas como ésta: metidos en un mundo totalmente programado, superorganizado, dado al cálculo y a la ganancia, encontramos en la renovación un espacio de libertad, de simplicidad, una cierta infancia del corazón. Incluso la pastoral, la predicación y la liturgia de nuestra Iglesia nos parecen demasiado racionales, excesivamente exteriores. Aquí encontramos una interioridad, volvemos a entrar en contacto con lo esencial en estado puro.

Esta experiencia es fuente de gozo y de un sentimiento de libertad que se manifiesta, incluso, sensiblemente. El padre Hocken insiste en que el pentecostismo vuelve a introducir en la vida ordinaria de las Iglesias el ejercicio de zonas de la persona abandonadas por una

---

13. Cardenal L.J. Suenens, *Une nouvelle Pentecôte?*, DDB, 1974, p. 70.

religión excesivamente organizada y cerebral. Señala, a este respecto, el batir de palmas, brazos en alto, gritos y ruidos, cantos rítmicos, danza, imposiciones de manos. Naturalmente, se trata de recursos *humanos* cuyo ejercicio atribuyen los pentecostistas al Espíritu Santo, cuando, tal vez, podría tratarse de algo totalmente distinto: san Pablo alude a la existencia de tales fenómenos en el marco de los cultos paganos, 1Cor 12,2. Este planteamiento es aplicable también a la glosolalia.

Al tiempo que aplaudimos una revalorización de zonas humanas imposibles de ser reducidas a la razón, tenemos que confesar un cierto temor. También el antiintelectualismo un tanto pietista es un peligro. Si la doctrina sin profetismo degenera en legalismo, el profetismo sin doctrina podría convertirse en ilusión. También aquí el movimiento y la institución se interpelan recíprocamente, como el prado y la colina en la novela de Barrès.

Este carácter «experiencial» de la renovación [14], su distanciamiento del intelectualismo, el poder de comunicación que genera, la función del cuerpo, la simplicidad de lo que pide, la superación del respeto humano y de los tabúes de corte burgués, puede dar a la renovación nuevas e intresantes posibilidades para la evangelización de aquellas personas a las que no llega la Iglesia regular. W. Hollenweger insiste mucho en que el movimiento pentecostal desarrolla recursos y un estilo de cultura oral peculiares de nuestra época y son especialmente aptos para llegar a los estratos populares [15]. Piensa, tal vez, de manera especial en África o en Iberoamérica. Entre nosotros, como en América del Norte, el movimiento de renovación encuentra el mayor número de adeptos entre las clases medias, pero también entre los gitanos... El éxito de las «sectas» deriva, en gran medida, de su estilo de conversión y de proselitismo. No tenemos por qué imitarlas, pero nada nos impide caer en la cuenta de que carecemos de determinadas formas de comunicación del evangelio, formas que nos ofrece la renovación: carácter comunitario y global, así el que viene, puede convertirse de golpe en parte de lo que se vive allí; carácter inmediato, espontáneo, concreto, no conceptualizado; carácter personal,

---

14. «Experiencial», distinto de «experimental», es la categoría utilizada por el cardenal Suenens, p. 69, con referencias a Fr. Grégoire, *Note sur les termes «intuition» et «expérience»*, «Rev. philosophique de Louvain», 44 (1946) 411-415.

15. W. Hollenweger, *The Pentecostals. The Charismatic Movement in the Churches*, Filadelfia ²1973, p. 468, 501 y en un informe reproducido por Ranaghan, op. cit., p. 228s. «Se dan ahí posibilidades reales para el descubrimiento de una metodología teológica en una cultura *oral;* en la que el medio de comunicación — como en los tiempos bíblicos — es la descripción y no la definición; no el enunciado, sino la historia; no la doctrina, sino el testimonio; no la suma teológica, sino el canto; no el tratado, sino el programa de televisión... (citado por L. Boisset, op. cit., p. 75).

testimonio que no adoctrina, pero comunica una experiencia atractiva y arranca de una convicción vivida personalmente...

La renovación puede preparar el camino a otra práctica cristiana, de manera especial para la comunicación de la fe en el Señor Jesús.

Todo esto debería tener alguna implicación en nuestra celebración de los sacramentos de la iniciación cristiana; de manera especial en el de la confirmación, al que se llama «sello del Espíritu». Incluso fuera del movimiento que nos ocupa, existe un cierto malestar respecto de la práctica de estos sacramentos y, refiriéndonos concretamente a la confirmación, en torno a su configuración actual. La experiencia del Espíritu hecha por cristianos bautizados y confirmados desde hace muchos años pone al descubierto una insuficiencia en la práctica de estos sacramentos. ¿Podía decirse que se da el Espíritu Santo cuando, al menos aparentemente, nada sucede? Se responde: en el bautismo de los niños tampoco, pero debemos de creer en la acción de Dios, más profunda y secreta que una experiencia sensible o una evidencia.

No pretendemos negar esta afirmación de fe, pero: 1) Nos duele constatar que, después de la confirmación, es como si nada hubiera pasado; como si se hubiera tratado únicamente de una ceremonia formal. San Pablo no habría tolerado esto. 2) Entre nosotros, en Occidente, se «da» la confirmación a una edad en la que el niño tiene ya una conciencia personal y una determinada concepción de la vida. ¿No podríamos tomar esto en serio en la vida pastoral? Remitimos al libro tercero de esta obra, donde presentamos una discusión sobre la confirmación. 3) Actualmente, el bautismo de los bebés no sólo es omitido por los que no creen, sino que es puesto en entredicho por cristianos serios. Y apuntan motivos que no son despreciables. Aconsejamos la lectura de algunas páginas de Pascal sobre este tema [16]. En nuestra situación de «postcristiandad», será difícil evitar interrogantes muy radicales. A decir verdad, esos interrogantes están planteados ya y han recibido respuestas pastoral y teológicamente válidas. Si el entorno familiar es cristiano, el bautismo de los bebés está plenamente justificado. Pero queda totalmente intacto el problema de la reanimación consciente y de la vitalización personal de lo que ha depositado la gracia. La renovación tiene algo que decir a este respecto.

Tratándose de una celebración del sacramento del «sello del Espíritu» y de una preparación deseable, el movimiento de la renovación en el Espíritu tiene interesantes posibilidades. En cualquier caso, continuará siendo verdad que no basta con tomar una sola vez un baño en el Espíritu, en una atmósfera de calor religioso, para asegurar una vida según el Espíritu, Sabemos que es imprescindible la perseveran-

16. *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui*, en la pequeña edición Brunschvicg, p. 201-208.

cia, realizar cada día un esfuerzo generoso, la actualización de la oración. Pero si la renovación en el Espíritu se insertara en la vida de las parroquias, podría aportar una contribución preciosa a la renovación de la pastoral de los sacramentos de la iniciación.

Si se insertara en la vida de las parroquias... Pero, ¿es esto posible? ¿Podemos concebirlo como un movimiento que permanecerá en la Iglesia, con sus actividades específicas, sus reuniones, sus sesiones, su literatura, su clientela, sus animadores, o va a convertirse, para las parroquias y para el conjunto de la Iglesia, en el medio de un despliegue del aspecto pneumatológico que es una parte integrante de su vida cristiana?

Dudamos que la renovación, tal como aparece, pueda extenderse a la totalidad de la Iglesia. Y nos basamos en dos motivos:

1) No todo el mundo admitirá el estilo de sus reuniones y sesiones. Como escribe el pastor J.L. Leuba, «los dones son dados para el bien común (1Cor 12,7). Pero sólo hay utilidad donde existe consentimiento mutuo. Todo pastor consciente de su responsabilidad evangélica, es decir, de la unidad del rebaño en el amor, evitará imponer tales manifestaciones carismáticas particulares como *ley* a su comunidad» [17]. Es cierto que existen parroquias «carismáticas» [18]. Se trata de «casos» que cuentan con una o varias personas «carismáticas», parroquias de elección. La presentación que se hace de ellas pone claramente al descubierto su carácter ideal y singular. Señalemos que se invoca mucho el ejemplo de Corinto —que no puede ser considerado como modelo—, pero, por lo que podemos ver, ni la comunidad romana, ni la de Jerusalén ni las Iglesias joánicas verificaron el mismo tipo de existencia.

2) Precisamente en la medida en que se abandona una situación de cristiandad, la Iglesia parece llamada a presentar realizaciones de un gran valor evangélico, pero limitadas; una especie de parábolas del amor de Dios y de su reino. Las comunidades religiosas son precisamente esto, y a menudo lo realizan mejor las pequeñas que las mayores. Taizé es esto, en su voluntad decidida de improvisación y de «provisionalidad»; su concilio de los jóvenes es esto... Las comunidades de renovación son esto. Pueden gozar de un valor ejemplar si «parece que Dios quiere revelar a nuestro tiempo el misterio de la comunidad cristiana como no lo ha hecho hasta el presente» [19]. Sus

17. Art. cit. (n. 9), p. 15.

18. Así: John Randall, *Providence, naissance d'une paroisse catholique charismatique*, trad. E. Dallière, Diffusion Pneumathèque, 1975. Michael Harper, *Un nouveau style de vie dans l'Église*, Pneumathèque, París 1975 (= la parroquia episcopaliana del Redentor, de Houston: cf. también F. Kohn, en «Il est vivant», 6-7 [1976] 30-33).

19. Ed. O'Connor, op. cit., p. 49. Véase, especialmente, Max Delespesse, *Cette communauté qu'on appelle l'Église*, París 1968 (trad. cast. *Una comunidad*

comunidades no están dirigidas por clérigos; son laicas, constituidas a veces por personas célibes; otras veces por familias. La experiencia dice que también ellas tienen problemas. ¿Quién no los tiene?

Pero si el movimiento no puede pretender cubrir toda la Iglesia, puede influirla y, en ese sentido, ganarla. Representa un atractivo. Este movimiento no es el único en querer, en la Iglesia de nuestros días, la renovación de una teología y una pastoral de los carismas, de los servicios y, eventualmente, de los ministerios[20]. Conjuntamente con los grupos de base, de los que existe más de un tipo, contribuirá a modelar un nuevo rostro de la Iglesia. Este aspecto interesa profundamente al teólogo de la Iglesia que quiere ser su servidor. Ése tal es lo suficientemente *teo*-logo como para saber que esta nueva visión es solidaria, primero, del resurgimiento bíblico y patrístico ya firmemente establecidos; después, de una reflexión en teología trinitaria y de un tomar de nuevo la cristología a la luz de la pneumatología. A este respecto, contamos con indicaciones valiosísimas. H. Mühlen tuvo razón al denunciar un monoteísmo pretrinitario[21]. Las aportaciones de los ortodoxos son algo más que bellas incitaciones estimables. En cristología, H. Mühlen y W. Kasper han abierto un camino fecundo[22]. Han presentado también las quejas de eclesiología pneumatológica[23]. También otros lo han hecho aunque sus esfuerzos no nos satisfacen enteramente[24]. Volveremos sobre la

---

llamada Iglesia, Atenas, Madrid 1970). Nos han presentado numerosas comunidades o grupos de comunidades: la de Houston (n. preced.), la célebre comunidad de Ann Arbor, Michigan. En Francia, por ejemplo, la comunidad de la Sainte Croix, en Grenoble (cf. «Il est vivant», 12 [1977] 20-23). «Pueblo de alabanza», en South Bend, USA; etc.

20. *Tous responsables dans l'Église? Le ministère presbytéral dans l'Église tout entière «ministérielle»,* Lourdes 1973; Centurion, París 1973.

21. Cf. H. Mühlen, *Entsakralisierung...* Paderborn 1971, y frecuentemente después porque es un autor muy fecundo: dos volúmenes en 1974: *Morgen wird Einheit sein* (Paderborn) y *Die Erneuerung des christliches Glaubens. Charisma-Geist-Befreiung,* Munich.

22. H. Mühlen, *L'Esprit dans l'Église,* 2 vols., París 1969; W. Kasper, *Jésus le Christ,* trad. fr., París 1976, p. 378-410 (trad. cast. en Sígueme, Salamanca 1978). Puede verse también Ph.J. Rosato, *Spirit Christology. Ambiguity and Promise,* «Theol. Studies» 38 (1977) 423-449; P.J.A.M. Schoonenberg, *Spirit Christology and Logos Christology,* «Bijdragen» 38 (1977) 350-375.

23. H. Mühlen, op. cit., en n. preced. y numerosas publicaciones de las que damos cuenta en «Rev. Sc. ph. th.»; W. Kasper, *Esprit-Christ-Église,* en *L'Expérience de l'Esprit* (Mélanges Schillebeeckx), París 1976, p. 47-69 (trad. cast. en el número extraordinario de «Concilium», 1974, p. 30ss); *Charismatische Grundstruktur der Kirche,* en *Glaube u. Geschichte,* Maguncia 1970, p. 356-361; *Die Kirche als Sakrament des Geistes,* en *Kirche-Ort des Geistes,* Friburgo 1975, p. 14-55.

24. G. Hasenhüttl, citado supra, n. 8; Donald L. Gelpi, *Charism and Sacrament. A theology of Christian Conversion,* Nueva York 1976; el reformado J.D.G. Dunn, *Rediscovering the Spirit,* II, «Expository Times», 84 (1972) 40-44, es muy radical (el autor es presbiteriano).

teología trinitaria y la cristología en el libro siguiente. Aquí nos limitamos a saludar el ascenso rutilante de una Iglesia de carismas y de ministerios, de grupos de base y de comunidades, de la oración profunda de cristianos entregados en cuerpo y alma al Señor viviente y a la animación de su Espíritu. Somos plenamente conscientes de que no puede hablarse de la renovación como de un conjunto homogéneo, igualmente fiable en todos sus grupos y en cada una de sus manifestaciones. Vamos a dedicar una sección a una serie de interrogantes que creemos nuestro deber formular. Pero, juntamente con muchos obispos, con el papa mismo —que gozan de mejores luces— pensamos que la renovación es una gracia que Dios ha hecho a nuestro tiempo.

B) NUESTROS INTERROGANTES SOBRE LA «RENOVACIÓN CARISMÁTICA»

I

¿QUÉ TÍTULO EMPLEAR? ¿«CARISMÁTICO»?

Al término «carismático» puede darse si no dos significaciones, al menos dos comprehensiones (o extensiones) diferentes, incluso tres [1].

1) Si exceptuamos 1Pe 4,10, la palabra *kharisma* sólo se encuentra en san Pablo, 16 veces, con usos bastante constantes, incluso en una aplicación particular (2Cor 1,9): deriva siempre de la gracia, *kharis.* Las palabras griegas terminadas en *ma* significan el resultado logrado por una acción. Por ejemplo, *mathesis,* acción de enseñar, *mathema,* conocimiento.

Debemos, pues, poner el término en relación con *kharis,* gracia [2]. Disponemos de dos o tres textos sumamente iluminadores: Rom 12,6 «*ekhontes de kharismata kata ten kharin ten dotheisan emin diaphora,* teniendo dones que difieren según la gracia que nos ha sido otorgada»; 1Cor 1,4.7 «la gracia *(kharis)* de Dios que os fue dada en Cristo Jesús... así no carecéis de ningún don *(kharisma)*»; 7,7 «cada cual tiene

---

1. De la inmensa bibliografía sobre los carismas, señalamos: A. Lemonnyer, art. *Charismes* en *Suppl. Dict. de la Bible,* I, 1928, col. 1233-1243; J. Brosch, *Charismen und Aemter in der Urkirche,* Bonn 1951; H. Schürmann, *Les charismes spirituels,* en *L'Église de Vatican II* («Unam Sanctam» 51 b), París 1966, p. 541-573; M.A. Chevallier, *Esprit de Dieu, paroles d'homme. Le rôle de l'Esprit dans les ministères de la parole selon l'apôtre Paul,* Neuchâtel 1966; H. Conzelmann, en ThWbNT, t. IX, 1973, p. 381-391; H. Küng, *La Iglesia,* Herder, Barcelona [3]1970, p. 216ss; G. Hasenhüttl, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche,* Friburgo 1970; J. Hainz, *Ekklesia, Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung,* Ratisbona 1972; J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit. A Study in the religious and Charismatic experience of Jesus and the First Christians as reflected in the New Testament,* Filadelfia 1975, p. 253ss; B.N. Wambacq, *Le mot «charisme»,* «Nouv. Rev. théol.», 97 (1975) 345-355; Jeanne d'Arc, *Panorama du charisme. Essais d'une perspective d'ensemble,* «La vie spirituelle», 609 (1975) 503-521; A.M. de Monléon, *L'expérience des charismes, manifestations de l'Esprit en vue du bien commun,* «Istina», 21 (1976) 340-373.

2. Sigo bastante exactamente a M.A. Chevallier, op. cit., p. 139ss; y a J. Hainz, op. cit., p. 328-335, 362-363. Cf. R. Laurentin, que define el carisma como «don gratuito del Espíritu Santo, destinado a la edificación» (op. cit., p. 63 y n.º 129 de «Concilium», p. 288). El Documento de Malinas (en «Lumen vitae» 1974) decía: «entendemos aquí por "carisma", un don interior, una aptitud liberada por el Espíritu, revestida de fuerza por él y puesta al servicio de la edificación del cuerpo de Cristo. Cada cristiano posee uno o más carismas, con miras a la ordenación y ministerio de la Iglesia» (p. 370); y también: «El Espíritu Santo que es dado a toda la Iglesia se hace visible y tangible a través de los diversos ministerios...» (p. 374).

recibido de Dios su propio don; unos de una manera, y otros de otra»; 12,4.11. «Hay diversidad de dones, pero el Espíritu es el mismo (...) Todos estos dones los produce el mismo y único Espíritu, distribuyéndolos a cada uno en particular, según le place.» Los carismas son dones o talentos que los cristianos deben a la gracia de Dios, la cual apunta a la realización de la salvación. Los cristianos tienen que poner esos dones al servicio de la edificación o construcción del cuerpo de Cristo (1Cor 12,7). Estos dones o talentos son tanto de «Dios» o del Señor como del Espíritu (1Cor 12,4-6). Cuando Pablo precisa y dice «carisma del Espíritu» (Rom 1,11) no está incurriendo en un pleonasmo. El que algunos carismas *sean* dones del *Pneuma* no quiere decir que la *palabra* «carisma» *signifique* «dones del *Pneuma*».

2) Sobre la base de 1Cor 12,7, «a cada uno se le da la manifestación del Espíritu para el bien común», se entiende, frecuentemente, por carisma «manifestaciones sensibles de la presencia del Espíritu»[3]. La renovación llamada carismática defiende una definición en ese sentido. De hecho, el folleto entregado a los periodistas por los responsables del congreso de pentecostés de 1975 en Roma lo caracterizaba como un lugar donde *se manifiesta de manera sensible, perceptible, la acción del Espíritu Santo*[4]. Se delimita y, por consiguiente, se estrecha la comprehensión del término.

3) Se da al término una especialización, y una mayor reducción, cuando se identifica el carisma con el hablar en lenguas, la profecía (lo que san Pablo llamaba los *pneumatika:* 1Cor 12,1; 14,1) y las curaciones o milagros, que son, efectivamente, las «manifestaciones» más espectaculares de los dones. Desgraciadamente, esta identificación es bastante frecuente, incluso en aquellos autores que gozan de un crédito merecido[5]. A este respecto, la identificación hecha por los

---

3. Así H. Caffarel, *Faut-il parler d'un Pentecôtisme catholique?* Éd. du Feu nouveau, París 1973, p. 30, que reconoce que éste es el sentido restringido del término. Cf. el cardenal Suenens, op. cit., p. 19: «un don especial, una manifestación perceptible y gratuita del Espíritu Santo, destinada a la totalidad del cuerpo de la Iglesia».

4. Según sor Jeanne d'Arc, «Vie spirit.», p. 569.

5. Así, de hecho, León XIII, encíclica *Divinum illud munus* (9-5-1897) y carta *Testem benevolentiae* (22-1-1899): «los carismas son solamente dones extraordinarios hechos por el Espíritu Santo en circunstancias excepcionales y destinados, ante todo, a probar el origen divino de la Iglesia...»; J.D.G. Dunn cita, en este sentido, muchos autores protestantes (*Baptism in the Holy Spirit,* Londres [4]1977, p. 225, n. 3); L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne,* París 1962, p. 229 y 340, «milagros y manifestaciones de éxtasis», los fieles de Corinto eran «carnales» y niños, no cristianos adultos; el card. E. Ruffini, discurso al Concilio el 16 de octubre de 1963; A. Bittlinger, *Die charismatische Erneuerung der Kirchen. Aufbruch urchristlicher Geisteserfahrung,* en *Erfahrung und Theologie des Hl. Geistes,* dir. por C. Heitmann u. H. Mühlen, Hamburgo y Munich 1974, p. 36-48; P.R. Régamey, *La Rénovation dans l'Esprit,* París 1974, p. 40, que toma «carismas» «en su sentido extricto de favores más o menos pasajeros, tales como la profecía, milagros, generosidad extraordinaria en el servicio, que el

grandes clásicos de la teología entre carismas y gracias *gratis datae*, como distintas de la gracia santificante, no fue demasiado feliz[6]. Dejándose llevar por la pereza, muchos han seguido esta vía claramente trazada y fácil.

San Pablo no rechaza los *pneumatika*, pero éstos son útiles para la construcción interna de la Iglesia sólo mediante los *kharismata*, dones realizados *kata ten kharin*, según la gracia saludable, para la utilidad o edificación de la comunidad.

En cuanto a nosotros, contemplamos los carismas principalmente desde la perspectiva de la eclesiología. *Dios es quien construye su Iglesia*. Por medio de Jesucristo su siervo, tuvo a bien instituir las estructuras de esta Iglesia, pero no cesa de construirla actualmente por los dones, *kharismata*, los servicios o ministerios, *diakoniai*, los diversos modos de acción, *energemata*, de que habla san Pablo en 1 Cor 12,4-6. Lleva a cabo todo esto distribuyendo talentos y dones a todos los fieles. Por esta razón hemos sido reticentes, incluso críticos, respecto de la denominación «movimiento carismático» asignado al neopentecostismo católico. Vamos a reproducir aquí la formulación de esa crítica[7].

1.º De esta manera se corre el peligro de atribuir los carismas a un grupo particular y concreto, como si el conjunto de los fieles estuviera privado de esos dones. La verdad es que, en san Pablo, los carismas son aquellos dones de naturaleza y de gracia que distribuye el Espíritu y emplea *kata ten kharin* para utilidad y edificación de la comunidad. En este sentido, todos los fieles son carismáticos, todos están llamados a ejercitar sus dones para la utilidad común. El concilio Vaticano II habla en este sentido de los carismas en el pueblo de Dios (*Lumen Gentium*, n.º 11) y la asamblea del episcopado francés, de 1973, lanzó el tema «todos responsables en la Iglesia (y de la Iglesia)» [8]. Los miembros del movimiento responden a esto: es cierto. Pero de la misma manera que todos los fieles son invitados a frecuentar la Biblia y a practicar la liturgia y existe, sin embargo, un movimiento bíblico, grupos bíblicos, un movimiento litúrgico, pueden existir grupos carismáticos sin que ello signifique discriminación, descalificación o exclusión de esta cualidad de los restantes cristianos.

2.º Dada la importancia que ha adquirido en la opinión pública, y eventualmente, en el movimiento, el «hablar en lenguas», la «profecía», las cura-

---

Espíritu Santo concede para beneficio de personas distintas a las que los reciben y en los que puede reconocerse su huella».

6. Al decir esto sólo criticamos la utilización hecha de esta distinción, pero no la distinción misma tal como la explica, por ejemplo, santo Tomás, ST, I-II, q. 111, a. 1; *In Rom*, c. 1, lect. 3; *Comp. Theol.*, I, c. 114. Pero Tomás señala, especialmente a propósito de los apóstoles, que Dios confía generalmente las *misiones* acompañadas de signos y de milagros a los más santos: *I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2 ad 4; d. 15, q. 5, a. 1 qª 2; ST, I, q. 43, a. 1; a. 3 ad 4; a. 4; III, q. 7, a. 10 ad 2.

7. *«Charismatiques», ou quoi?:* «La Croix», 19 enero 1974; *Renouveau dans l'Esprit et Institution ecclésiale. Mutuelle interrogation*, «Rev. Hist. et Phil. rel.», 55 (1975) 143-156 (p. 145ss).

8. *Tous responsables dans l'Église? Le ministère presbytéral dans l'Église tout entière «ministérielle»*, Lourdes 1973, Centurion, París 1973.

ciones, existe el peligro de entender por carisma una manifestación extraordinaria, incluso excepcional. Y esto sería tan rechazable para los interesados como para la Iglesia. Cuando se discutió esta cuestión en el concilio Vaticano II, el cardenal Ruffini, arzobispo de Palermo, criticó el proyecto de texto diciendo: hubo carismas en los orígenes de la Iglesia, pero ya no existen. Estaba pensando en manifestaciones casi milagrosas. Pero, al día siguiente, el cardenal Suenens le respondió restableciendo la verdadera noción de carisma y ofreciendo testimonios de su existencia abundante en su propia Iglesia [9]. En efecto, san Pablo «habla de carismas tan poco llamativos como los de exhortar y consolar (Rom 12,8), de servir (Rom 12,7), de enseñar (Rom 12,7; 1Cor 12,28s), discurso de sabiduría y de ciencia (1Cor 12,8), de fe (1Cor 12,9), discernimiento de espíritus (1Cor 12,10), de ayuda y gobierno (1Cor 12,28)». Al menos en Francia, los miembros católicos del movimiento profesan no insistir en las manifestaciones extraordinarias. Con todo, es posible que no se haya siempre evitado el peligro.

Esta crítica no ha perdido vigencia. La sostenemos sustancialmente, de manera especial la segunda; a pesar de la respuesta que nos ofreció el padre Kilian McDonnell [10]. Para nosotros está en juego toda una visión de la Iglesia. Partimos de la eclesiología, no de una descripción y justificación del movimiento.

Ciertamente, el movimiento existe y pone de manifiesto demasiados beneficios de Dios como para que no demos gracias a Dios por ello. Entonces, ¿cómo llamar al movimiento? El documento de Malinas plantea la pregunta: ¿Cómo denominar la renovación? Y responde: desde el punto de vista sociológico, sería legítimo calificarlo como «movimiento». El inconveniente de esta denominación radica en que sugiere que se trata de una iniciativa humana, de una «organización». En consecuencia, se tiende a evitar esa denominación.

«La expresión "renovación carismática" es utilizada en muchas regiones. Tiene la ventaja de poner de relieve una de las preocupaciones de la renovación: la reintegración de los carismas, en toda su amplitud, en la vida "normal" de la Iglesia, tanto local como universal...» (ed. citada, p. 386-387). A continuación, aparecen resumidas mis dos objeciones. Se añade: «en determinados sitios se evita la expresión "renovación carismática" y se prefiere la de "renovación espiritual" o la de "renovación" sin aditamento alguno. Ciertamente, esta opción permite evitar determinadas dificultades mencionadas anteriormente. Pero muchos han señalado que esa denominación podría dar lugar a la idea de un determinado monopolio, cuando, en realidad, existen muchas formas de renovación en la Iglesia.»

9. Véase *Discours au Concile Vatican II*, dir. por Y. Congar, D.O'Hanlon, H. Küng, Cerf, París 1964, p. 31-36. La cita siguiente es de H. Küng, op. cit., supra n. 1, p. 221.

10. *The Holy Spirit and Power*, Nueva York 1975, p. 63-73 (dir. por K. McDonnell). Ed. O'Connor (*Le renouveau charismatique*, trad. fr., París 1975, p. 34 y n. 43) defiende el término que sirve de título a su obra. Así como todo fiel es litúrgico y bíblico, dice, existe un movimiento bíblico, un movimiento litúrgico, de igual manera existe una renovación carismática sin que esto afecte al hecho de que todo fiel tiene su o sus carismas.

¿Qué título emplear?

En Francia tiende a prevalecer la denominación de «renovación en el Espíritu» o, simplemente, «renovación». Esto nos parece mejor, incluso si se señala que no es ésta la única forma de renovación. Señalemos, de pasada, que este término es distinto del «despertar». Designa un proceso menos súbito, más contenido, más insertado en la vida global de la Iglesia. Sugiere convenientemente el aspecto gozoso del movimiento. Añadamos que, cuando hablamos de «movimiento», no estamos pensando en algo programado, organizado, aunque pensamos que existe una cierta organización y que por lo demás es inevitable [11].

Matizamos todavía más, reproduciendo las excelentes observaciones hechas por sor Jeanne d'Arc, en su informe del congreso de Pentecostés de 1975 en Roma, respecto del término «carismático».

Un grupo carismático

Cuando un grupo de oración, cuando una comunidad de creyentes, está inundado de estos dones del Espíritu, profecías, curaciones, obras de poder, conversiones deslumbrantes, lo constatamos diciendo: es un *grupo carismático*, y alabamos al Señor por ello.

Pero si llegáramos a decir: «Queremos fundar un *grupo carismático*», la expresión no sería aceptable. Daríamos la impresión de llamar a silbidos al Espíritu Santo, como si pudiéramos presumir de conocer sus intenciones y disponer de él a nuestro capricho. No está en nuestra mano decidir si esta reunión será carismática o no. Este asunto depende total y exclusivamente de él.

Un carismático

Podríamos hacer las mismas observaciones respecto del adjetivo empleado de manera sustantivada. Si tenemos la gracia de encontrarnos con uno de esos seres llenos de carismas, de don de consuelo, del don de discernimiento, poderoso en obras y en palabra, podemos designarle como «un carismático».

Pero no estoy segura de que pueda decirse, como esta frase fuertemente aplaudida en el congreso: «ser carismático es ser plenamente cristiano». ¡Atención! Hay que volver a leer a san Pablo. El ser plenamente cristiano se mide, única y exclusivamente, por la plenitud de la caridad. Y toda la historia de la Iglesia, toda la hagiografía, pone de manifiesto que santos muy grandes tuvieron muy pocos carismas, en el sentido de esas manifestaciones visibles de la presencia del Espíritu. Mientras que otras personas pueden recibir algunos de esos dones, hablar en lenguas de ángeles y de hombres, tener la fe que traslada montañas... pero si estos últimos tienen menos caridad, son menos cristianos, menos santos.

El momento presente me parece grave. Todo el «movimiento carismático» está en juego. El peligro, ciertamente real, no consistiría sólo, como sucedió a los corintios, en sentirse hipnotizados por los dones más espectaculares, sino que sería mucho más grave hacer de «carismático» una especie de superlativo de cristiano. ¡No! El único superlativo reside en el amor.

El que plazca al Espíritu poner en movimiento, en determinados lugares y tiempos, un niágara de carismas es algo que nos llena de alabanza y nos hace cantar las maravillas de Dios. Pero todos los carismas son *para* la caridad, que es la cima y criterio único.

Sería una bendición para la Iglesia el que un clima mejor de las parroquias o de las comunidades, una mejor disposición de los fieles, una mejor educación

11. H. Caffarel, op. cit., (p. 350), p. 71; «Pro mundi vita» (citado p. 351), p. 18ss.

de la fe, una mejor enseñanza sobre los carismas, pudiera permitir al Espíritu irrigar mejor el pueblo de Dios. Se daría una mayor circulación de vida, un testimonio de alegría y de poder: pero todo esto es con miras a la caridad. Mas acá, no más allá. Más allá de la caridad no hay nada.

Una oración carismática

En el congreso, escuchamos una conferencia admirable sobre la oración: «Una oración que se encuentra totalmente bajo la acción del Espíritu Santo.» — «Una oración, don de Dios, que debe de ser recibida en una escucha atenta, en un silencio de pobre y que se expresa por medio de la totalidad de nuestro ser.» — «Intensidad de atención y de presencia.» — «Una oración en la que el Espíritu nos recuerda las fidelidades de Dios y vuelve a contarnos sus misericordias.» — «Una oración que nos hace entrar en el designio de Dios y nos acompasa a su voluntad, razón por la que siempre es atendida.» — «Una oración que nos supera.» — «Que nos transforma y pacifica.» — «Que glorifica el nombre de Jesús y acelera su venida.»

Todo esto es bello y bueno, excelentes toques espirituales, vivos y profundos; una descripción de la floración en nosotros de la gracia santificante, de los dones, de la acción del Espíritu, que dice en nosotros: *¡Abba*, Padre!, y nos acompasa a su gemido inenarrable. Pero confieso abiertamente que no veo exactamente en qué esta oración es carismática. El que una oración sea elevada a un alto grado de intimidad y de amor no me parece que se sitúe en el orden del carisma.

Que esa oración sea en nuestro corazón el ambiente favorable para la eclosión de una palabra de fe, de una luz para otra persona, de una profecía para un grupo; que nos ponga más bajo el impulso del Espíritu y, como consecuencia, pueda disponernos a la recepción de carismas, esto no hace que la oración se transforme en «carismática». Perdóneseme la insistencia, pero basta una pequeñísima diferencia en la maniobra del cambio de agujas para que el tren entre en otra vía que, después, es irreversible[12].

Personalmente, admito la existencia de una carisma de oración. ¡Qué don tan admirable! Es cierto que san Pablo no habla de él. Pero sus enumeraciones no pretenden ser exhaustivas. La serie de los dones está, pues, abierta a la medida de la riqueza de la gracia y de las necesidades de la historia de la salvación. ¿Acaso no se ha reivindicado un lugar, por ejemplo, para las formas variadas de la vida religiosa[13], para una función de juez que aprecia con prudencia según el caso[14], etc?

Dos cuestiones críticas

Inmediatez

El pastor Gérard Delteil ha expresado bien el interrogante o la crítica más importante, a nuestro juicio, al menos desde el punto de

12. «La Vie spirituelle», 609 (1975) 569s.

13. J.M.R. Tillard, *Il y a charisme et charisme. Le vie religieuse*, Lumen vitae, Bruselas 1977; trad. cast. *La vida religiosa*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1977.

14. Cf. W. Bassett, *Las circunstancias y el enjuiciamiento del caso*, «Concilium», 127 (1977) 84-96.

vista práctico. Escribía: «La expresión carismática me parece ligada a una teología de la inmediatez; inmediatez de la Palabra captada a través del texto, inmediatez de la Presencia captada a través de la experiencia, inmediatez de la relación expresada por la palabra en lenguas, inmediatez que instala un cortocircuito en la historia»[15]. Se busca y encuentra la respuesta o solución en una relación corta, inmediata y personal, evitando largas y costosas caminatas. Y esto tanto si se trata de la interpretación exegética de las Escrituras, de los problemas sociales, de los interrogantes planteados por la crisis de la Iglesia unidos a la fantástica mutación del mundo; como respecto de las etapas necesarias en materia de ecumenismo. Volveremos sobre el ecumenismo. Queremos insistir aquí en tres puntos:

1) Yo no soy racionalista. Creo que Dios guía nuestras vidas e interviene en ellas. He practicado siempre y practico la confianza en su conducción. El peligro está en que licenciemos nuestros medios humanos de «prudencia», en el sentido tomista de la palabra, y de decisión. Algo de esto habíamos encontrado en los grupos de Oxford, convertidos en «el rearme moral».

Dios es percibido como el responsable inmediato de todo. Las causas segundas quedan atadas a las causas primeras sin dificultad alguna. ¿Un ejemplo? Un joven adepto del *charismatic renewal* se dirige a un retiro en *auto-stop*. Nuestro amigo espera durante un buen rato. Nadie se detiene. Desanimado, este joven pronuncia una oración ferviente: «¡Señor, si quieres que vaya a ese retiro, haz que se detenga uno de los veinte primeros coches que pasen...» Ultimátum cumplido. El vigésimo coche disminuyó la marcha, se detuvo. Era un pastor pentecostista. ¿Cómo no ver en ello una señal del cielo?[16]

Efectivamente, ¿por qué no? La confianza en Dios puede llegar hasta eso. Pero tenemos planteado un problema general de equilibrio. No se puede impulsar la ingenuidad del niño hasta llegar a no usar los medios de información y de razón que son dados al hombre que ha llegado a la madurez (cf. 1Cor 13,11).

2) Esto se aplica, de manera concreta, a la lectura de la Escritura. con motivo de la renovación, se ha hablado frecuentemente de una tendencia fundamentalista. Ésta consiste en tomar el texto al pie de la letra, sin consideración del contexto histórico, ni de la sana crítica, ni de la relación con otros pasajes y al conjunto de la Escritura, apli-

---

15. En «L'unité des chrétiens», 15 (1974) 5. Un interrogante crítico análogo al nuestro se encuentra en A.M. Besnard, *Le prisme des opinions*, «La Vie spirituelle» (1974) 18ss; J.Y. Riocreux, *Réflexions d'un Français aux États-Unis*, ibid., p. 25, 27-28; K. Rahner — en una entrevista concedida con motivo de su 70 cumpleaños — señalaba también: «hay una casi ingenua inmediatez con Dios, una casi ingenua fe en la acción del Espíritu Santo...» («Herder Korrespondenz» 28 [1974] 91).

16. J.Y. Riocreux, art. cit. n. preced., p. 28. Cf. H. Caffarel, op. cit., supra (p. 350), p. 75ss, 78.

cando inmediatamente el versículo a la situación presente[17]. Con esto no pretendemos corregir nada de lo que hemos escrito sobre la lectura espiritual de la Escritura. Pero esta lectura jamás ha despreciado el esfuerzo intelectual. Se ve claramente en Orígenes y Agustín. En el pentecostismo, la referencia a la experiencia prima sobre todo lo demás. No es éste el caso de la renovación en nuestra Iglesia, pero incluso aquí se ha descubierto, a veces, un cierto antiintelectualismo. Hemos encontrado señales de esto en Canadá, en Quebec y en Ontario. La inteligencia y el saber no son los valores supremos y la renovación aporta, felizmente, el calor de los corazones entregados a Cristo. Por otra parte, se entrega a actividades de formación seria. Baste, pues, con denunciar un peligro posible, a veces real.

3) M. Olivier Clément ha señalado atinadamente: «Ante tal o cual experiencia *vivida colectivamente*, podríamos preguntarnos si se trata de una experiencia propiamente pneumática, espiritual, o de una experiencia psíquica. No es buena cierta glotonería psíquica. En la gran tradición del Oriente cristiano se da una actitud de una gran sobriedad, de gran vigilancia. Siempre es aconsejable no buscar las experiencias extraordinarias que pueda dar el Espíritu...»[18]. Hemos citado ya textos de grandes espirituales, de modo especial de san Simeón, que ilustran esta observación[19]. Los santos y autores espirituales de Occidente hablan en el mismo sentido[20]. Nosotros mismos hemos tratado también de la lucha contra la «carne». Aquí abajo la victoria nunca es completa ni definitiva.

Sin duda, el peligro acecha siempre que se busque la experiencia del Espíritu psíquicamente con avidez demasiado humana y, por consiguiente, «carnalmente». Éste fue el caso de Corinto. Esto puede suceder también —tanto si uno viene con una cierta esperanza de ver o de vivir algo sensacional, raro, y que lo cualificará superiormente, como si la reunión se desarrolla con cantos bastante sentimentales, arrebatadores, repetidos hasta colocar en trance —de una manera que espera que *esto* se produzca, que se hable en lenguas, que se «profetice». Los responsables y los fieles de la renovación saben o aprenden

17. Cf. J.B. Dietle, en «Positions luthériennes» (citado supra, p. 351), p. 236.

18. *La vie dans l'Esprit selon la tradition de l'Orient chrétien*, «Cahiers Saint-Dominique», 138 (1973) 370-381 (p. 379).

19. Cf. supra, p. 275ss, y p. 328. San Basilio pone claramente de manifiesto que la acción del Espíritu Santo no es instantánea, sino progresiva: *Traité du Saint-Esprit*, XVIII (SChr 17bis p. 197ss).

20. Es inútil citarlo puesto que es algo muy conocido. Pero ¿cómo no evocar a san Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, lib. III, c. 29-31; *Noche oscura*, c. 13; *Avisos y sentencias*, 38. La venerable María de la Encarnación escribía a su hijo desde Québec: «El presente más precioso de todos es el Espíritu del sagrado Verbo encarnado cuando lo dona de una manera sublime como lo regala a algunas almas que yo conozco en esta nueva Iglesia (...) De ordinario, lo da después de muchos sudores en su servicio y de fidelidad a la gracia...» (Arsène-Henry, *Les plus beaux textes sur le Saint-Esprit*, p. 242).

que una «efusión del Espíritu» es una entrada en las exigencias de Dios. Testimonio de dos de ellos:

Algunos de los comprometidos en la vida política, familiar, cultural, no se imaginaban hasta qué punto la plegaria exige un compromiso de toda la persona. Para la mayoría de las personas que dan los primeros pasos en la corriente de esta renovación, es una etapa importante pedir en la oración de la comunidad por su propia conversión. Las palabras y gestos (imposición de las manos) que acompañan esta oración a la vez muy personal y muy comunitaria, son sencillos, pero, en su sencillez, revisten una exigencia fuerte: no en vano uno queda implicado al pedir al Espíritu Santo que venga a nosotros, que nos purifique (Lc 11,13), que nos envíe a nuestros hermanos. Para muchos cristianos, esta travesía cuesta temblores y la expresión «bautismo en el Espíritu», que podría prestarse a confusiones, expresa adecuadamente esta experiencia de zambullirse, de sumergirse, de muerte-resurrección [21]...

Disminución de los compromisos sociales

¿Es una aplicación o una consecuencia de la «inmediatez»? Podría sostenerse tal interpretación. Una de las críticas más frecuentemente dirigidas a la renovación es la de incapacitar a sus miembros para la acción social y política. La renovación alimentaría un regusto intimista. Su referencia escatológica apuntaría únicamente al más allá. A pesar de que la oración conjunta y la acogida fraterna le son esenciales; a pesar de que suscita compromisos de vida comunitaria, alimentan un sentido de la relación personal y totalmente vertical con Dios, postura que aparta de la acción en el mundo. A veces este reproche es formulado por espíritus tan exclusivamente ocupados en la política, tan monopolizados por su pasión, que son incapaces ni siquiera de sospechar que Dios pudiera actuar allí [22]. Por el contrario, con otras realidades contemporáneas, como Taizé o los diversos centros monásticos de gran irradiación, la renovación da testimonio de un hecho muy importante a nuestro modo de ver: la especificidad de lo religioso. La fe no es sólo una forma, ni siquiera una motivación del compromiso temporal. Tiene su orden y actividades propias, *en*

21. G. Combet y I. Fabre, *El movimiento pentecostal y el don de curación*, «Concilium», 99 (1974) 354-358. Véase también el cap. VII, p. 169ss, de K. y D. Ranaghan, *Le retour de l'Esprit. Le mouvement pentecôtiste catholique*, trad. fr., París 1972.

22. A mi modo de ver, tal es el caso de *Le mouvement charismatique: nouvelle Pentecôte ou nouvelle aliénation?*, en «La Lettre», 211 (1976) 7-18 y (M. Clévenot) 19-26; d'Arlette Sabiani, *¡Non, mille fois non!*, «Hebdo T.C.», 1774 (1978) 19. Muchos lectores reaccionaron. Hay algo de esto también en J. Chabert, *La hiérarchie catholique et le renouveau charismatique*, «Lumière et Vie», 125 (1975) 22-32, en la p. 29 («una institución que se levanta sobre los escombros de la esperanza humana»; «en este cuadro [de relación casi inmediata con lo absoluto], la preocupación por las estructuras, por las mediaciones materiales y sociales y por su transformación sólo puede estar ausente»).

primer lugar orientadas hacia Dios que ha cautivado el alma del fiel. El grito gozoso hacia Dios es, ante todo, de acción de gracias.

En las interpretaciones críticas excesivamente dominadas por un planteamiento sociopolítico, la buena acogida manifestada a la renovación por los pastores responsables es vista de la siguiente manera: «a fin de cuentas, interesa a la jerarquía todo lo que va en la línea del reforzamiento de la institución que ella representa» (Chabert, p. 27). ¿Acaso no se interesará por lo que anima o reanima una fe viva, una vida espiritual despierta, lo específicamente religioso? Y si es éste el caso, ¿sería condenable? ¿Sería esto ajeno a su misión?

Pero existe realmente un problema. Así como la renovación podría situarse de tal manera en el plano de la *res* que subestimara el *sacramentum,* cabe la posibilidad de un encantamiento por la relación vertical con lo absoluto hasta el punto de abandonar la relación horizontal, si no en su inmediatez, la del «prójimo», al menos en su dimensión más amplia, en la propiamente social[23]. El evangelio total exige tanto lo vertical, el más allá de Dios, como lo horizontal o el aquí abajo del hombre. Naturalmente, al decir esto no excluimos vocaciones, situaciones y destinos particulares. El problema se presenta, de manera especial, en los países a la vez profundamente religiosos y pobres, injustamente dominados y explotados, para quienes la liberación de la miseria y de una situación injusta requiere análisis y compromisos críticos concretos. Algunos representantes iberoamericanos de la «teología de la liberación» precisan las críticas e incluso las acusaciones que hemos formulado y criticado anteriormente[24]. Después de una conferencia de 1975 recibíamos la carta siguiente, sencillo testimonio personal entre otros muchos: «Aquí, en la República Dominicana, el movimiento carismático ha alcanzado en dos años un esplendor insospechado. Las conversiones, se dice, se multiplican; se desarrolla el gusto por la oración. Pero muchos señalan que allí donde el movimiento se extiende, la promoción social, los proyectos de construcción de carreteras, de cooperativas al cuidado de los sacerdotes (¡estamos en Iberoamérica!) ayudados por laicos son dejadas de lado o, al menos, redimensionadas.»

El hecho de que la crítica sea formulada incesantemente quiere

23. Véase el análisis tan lúcido de Paul Ricoeur, *Le socius et le prochain* «Cahiers de la vie spirituelle», 1954; reimpreso en *Histoire et Verité,* París ²1955, p. 99-111.

24. Cf. Raul Vidales, *Carismas y acción política,* «Concilium», 129 (los carismas) (1977) 359-367 (y, en el mismo número, p. 324-344, E. Dussel, *Diferenciación de los carismas*). Vidales escribe: «En el marco global de la formación capitalista de dependencia, en los sectores populares tradicionalmente explotados con escasa o nula conciencia histórica y política... la práctica religiosa constituye un factor alienante. Y, en la medida en que contribuye a mantener una conciencia mítica, antihistórica y apolítica, sacraliza el orden establecido y, finalmente, se convierte en elemento de justificación de éste.»

decir que puede ser fundada. Pero los miembros de la renovación responden no sólo con una justificación teórica, sino también con hechos[25]. Además de los compromisos de militancia sindical y política, los miembros de la renovación realizan, tanto como otros, una tarea profesional que les sitúa activamente en la investigación, en el trabajo industrial, en el urbanismo, en la docencia, etc.

Reconociendo los peligros denunciados por J. Chabert (cf. n. 22) o por R. Vidales (cf. n. 24), discutiríamos su presentación de pentecostés, en un nivel de exégesis. Así, cuando Vidales escribe: «El Espíritu interviene no para dispensar a los discípulos de su responsabilidad ante la historia, sino, precisamente, para fomentar y orientar su acción en el sentido mismo del compromiso de su maestro. La presencia del Señor, presentada paradójicamente como «ausencia», lanza a la Iglesia al cumplimiento de su misión central: trabajar para hacer que llegue la justicia.» Pero ¿es *esto* lo que nos dice realmente el Nuevo Testamento? No niego, en modo alguno, que *esto* forme parte del mesianismo cristiano y de la misión de la iglesia[26], pero rechazo la posible y amenazante reducción. Sigo rechazándola cuando leo, de la misma pluma: «Los oprimidos *no pueden creer en Jesucristo* y confesarlo, no pueden responderle libremente *sino en la medida* en que han conseguido liberarse de toda opresión. *No pueden ser testigos del Espíritu* que libera y transforma *sino en la medida en que,* juntos, luchan por la conquista de un nuevo orden de justicia»[27]. Las palabras subrayadas nos parecen excesivas y, por consiguiente, discutibles.

La Iglesia no es sólo la renovación ni la teología de la liberación sola. La Iglesia es plenitud. Pero los miembros de la Iglesia no realizan esta plenitud; y en ocasiones la traicionan.

Tres carismas han llamado la atención por su carácter insólito, incluso eventualmente espectacular; merecen un examen especial. A ellos consagraremos la sección siguiente.

---

25. Cf. la larga nota de p. 116-117 de John Orme Mills, *New Heaven, New Earth?*, Londres 1976, con referencias, entre otros, a W. Hollenweger, *Pentecost and Politics*, Bristol 1975; R. Laurentin, *Pentecôtisme chez les catholiques*, op. cit., París 1974, p. 217-222. Testimonios personales en «Unité des chrétiens», 21 (1976) 24-25 (J.M. Fiolet); «Il est vivant», 11 (1976) 12-17 (Jean, Raymonde, Michèle, Jacques, Yves).

26. Nuestro *Un peuple messianique. L'Église sacrament du salut. Salut et libération*, París 1975; trad. cast.: *Un pueblo mesiánico*, Cristiandad, Madrid 1976.

27. Art. cit., p. 91. Los subrayados son míos.

II

ALGUNOS CARISMAS ESPECTACULARES

Hablar y orar en lenguas

Para el cardenal Ruffini en 1963, como para san Juan Crisóstomo a finales del siglo IV, esto fue útil en los comienzos, pero terminó. Con todo, es de una actualidad rabiosa.

A decir verdad, esto jamás cesó completamente, pero los testimonios son infrecuentes y en ocasiones carentes de nitidez [1]. Por el contrario, en el pasado sí está claramente y abundantemente confirmado el don de lágrimas. Con frecuencia, se trata de las lágrimas de la penitencia, de la «compunción» [2]; a menudo, también de una emoción

1. Citamos Catalina de Dormans, hacia 1110, a la que Guiberto de Nogent atribuye un *rotatus sermonum* (P. Alphandéry, «Rev. de L'hist. des relig.», 52 [1905] 186); Santa Hildegarda? (cf. F. Vernet, *Dict. Théol. cath.*, VI, 2470); Isabel de Schönau † 1164 *(Vita,* prol. 1: PL 195, 119 B); Dorotea de Montau (cf. supra, p. 153); santa Teresa de Jesús *(Vida,* c. 16); san Ignacio de Loyola y su *loqüela (Diario,* 11 y 22 mayo 1544); María de la Encarnación relación de 1654, XXIV, «Cantaba yo a mi divino Esposo un canto que su Espíritu me hacía proferir» *(Écrits spirituels et historiques,* Québec-París 1930, t. II, p. 258); *Relatos de un peregrino ruso* (entre 1856-1861). «Sentía un fuerte deseo de entrar dentro de mí mismo. La oración brotaba en mi corazón y tenía necesidad de calma y silencio para permitir que esta llama ascendiera libremente y para ocultar un tanto los signos externos de la oración, lágrimas, suspiros, movimientos del rostro o de los labios» (p. 91 de la trad. fr., Neuchâtel-París ²1948).

No hablamos aquí ni de los protestantes de las Cevenas al comienzo del siglo XVIII (Morton T. Kelsey, *Tongue Speaking,* Londres 1973, p. 52ss), ni de algún discípulo de Wesley ni de los irvingianos del siglo XIX... Por el contrario, se puede, con K. Richstaetter, *(Die Glossolalie im Lichte der Mystik,* «Scholastik» 11 [1936] 321-345) relacionar el hablar o cantar en lenguas con lo que san Agustín dice del *iubilus (En. in Ps. 102:* PL 37, 1322ss), o con san Bernardo cuando habla de lo que el fervor del amor hace «eructar» *(In Cant.* 67, 3: PL 183, 1103 D — 1104 A), igualmente David de Ausburgo *De Septem spiritibus religionis,* VII, c. 15) y, sobre el *iubilus,* también Ruysbroeck *(Notes spirituelles,* lib. II, c. 25).

2. I. Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien* («Orient. Chr. Anal.» 132), Roma 1944; P.R. Régamey, *Portrait spirituel du chrétien,* París 1963, p. 67-116, la «compunción del corazón».

que expresa un grandísimo amor[3]. En tal caso, las lágrimas son un lenguaje que se sitúa más allá de las palabras. Por esta razón, las lágrimas se emparentan con el hablar u orar en lenguas.

Existen docenas de estudios sobre las atestaciones neotestamentarias de glosolalia, centenares (casi 400 títulos) sobre el hablar u orar en lenguas en el movimiento pentecostista o neopentecostista[4]. En principio no es cierto que exista identidad entre lo que dicen los *Hechos* del primer pentecostés, lo que ocurría en Corinto, lo que Pablo había experimentado personalmente y lo que se narra actualmente en la renovación. Se discute sobre el testimonio de los Hechos. Ciertamente sucedió algo altamente sorprendente y llamativo, pero no puede negarse que san Lucas haya reconstruido en clave de historia una teología de la catolicidad misionera, partiendo de hechos de glosolalia más o menos comunes en las comunidades de los comienzos. ¿Se trata de xenoglosia (hablar en lenguas extranjeras) o de manifestación entusiástica de alabanza exultante que unos testigos habrían interpretado como delirio báquico y otros como una lengua que ellos entendían? San Lucas dio a lo sucedido el sentido de una réplica a lo que la tradición judía afirma haber acaecido en el monte Sinaí; tal vez quiso insinuar también una inversión de la confusión de lenguas de Babel.

En Corinto, la glosolalia tomó un talante un tanto anárquico en el que destacaba una excesiva estima de este carisma. En san Pablo, se trataba de algo controlado a lo que no confería excesiva importancia. ¿Cuál es la situación, actualmente, entre nuestros hermanos y hermanas de la renovación?

3. Cf. P. Adnès, art. *Larmes*, en *Dict. de Spiritualité*, t. IX, col. 287-303; M. Lot-Borodine, *Le mystère du don de larmes dans l'Oriente chrétien*, «La Vie spir. Suppl.», 1936 (reimpreso en *La douloureuse joie*, Bellefontaine, 1974, p. 131-195); G. Gaucher, *Le don des larmes aujourd'hui et hier*, «Tychique», 10 (1977) 33-40.

4. Testimonios en las exposiciones clásicas de K. y D. Ranaghan (*Le retour de l'Esprit*, París 1972, p. 153-168 y 180ss) y de Ed. O'Connor (*Le renouveau charismatique*, París 1975, p. 51-60); R. Laurentin, (*Pentecôtisme chez les catholiques*, p. 119-127) ha recogido una bibliografía cronológica a la que podría añadirse, por ejemplo, B.N. Wambacq, *Het spreken in talen*, «Ons Geloof», 30 (1948) 389-401 (en 1Cor se trata de un hablar en éxtasis, incomprensible, que llama «interpretación»); A. Bittlinger... *Et ils prient en d'autres langues...*, «Foi et Vie», 1973, 97-108; A. Godin, *Moi perdu ou moi retrouvé dans l'expérience charismatique*, «Archiv. de Sciences sociales des religions», 40 (1975) 31-52; J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit. A Study of the Reiligious and Charismatic Experience... as reflected in the New Testament*, Londres 1975, 146ss para pentecostés, p. 242ss para Corinto y las notas correspondientes; F.A. Sullivan, *Ils parlent en langues*, «Lumen vitae», 31 (1976) 21-46; S. Tugwell, *The Speech-Giving Spirit*, en *New Heaven? New Earth? An Encounter with pentecostalism*, Londres 1976, p. 119-159; P. Barthel, *De la glossolalie religieuse en Occident: Soixante-dix ans (1906-1976) de dérivation du sens*, «Rev. de Theologie et de Philosophie», 1977, 113-135; K. McDonnell, citado en el número siguiente, que tiene también, p. 187-195, una bibliografía alfabética, sobre todo de estudios americanos.



El fenómeno ha adquirido notoriedad. A pesar de que ocupa poco espacio en las reuniones de la renovación, grandes o pequeñas, interesa a la opinión pública. A él se han dedicado numerosísimos estudios. Incluso ocupa un espacio importante en los trabajos que pretenden ser una exposición del movimiento [5]. De esta manera, se rinde culto a lo extraordinario. Señalemos que este hecho no ocupa un lugar tan destacado en el Nuevo Testamento. En los Hechos, aparece cada vez que la misión inaugurada en pentecostés alcanza un nuevo espacio humano: Samaría, paganos de Cesarea, discípulos de Juan en Éfeso... Esencialmente, nuestra información deriva del caso de Corinto. Si exceptuamos esa situación, existen únicamente alusiones sin descripciones; no se habla de glosolalia en Rom ni en Ef, cartas en las que encontramos listas de dones [6]. En Juan no aparece nada de esto.

¿Glosolalia o xenoglosia? ¿Se trata de fenómenos que no responden a una lengua realmente hablada o frases que pertenecen a un dialecto existente pero ignorado por el sujeto? Algunos especialistas han escrito —o nos han dicho— no conocer casos debidamente verificados en los que se habría escuchado frases de lenguas reales. Otros aportan un testimonio diferente [7]. Con Peter Hocken, en su informe al episcopado inglés, pensamos que el tema no debe plantearse de esa manera. En efecto, por una parte, esta «lengua» no es un medio de comunicación con los hombres, sino una expresión de la relación con Dios (1Cor 14,2). Por otra parte, atestiguada en la Iglesia apostólica, es experimentada —en el gozo y con un sentimiento de plenitud— como una señal de la venida y del don del Espíritu, como robustecimiento de la total consagración a Jesucristo. El testimonio de los que tienen este don es claro; es un sentimiento de un despertar desde lo más profundo del corazón a una comunión que compromete la totalidad de la persona, incluido su cuerpo, en un nivel que se sitúa, al mismo tiempo, más acá y más allá de nuestros conceptos y de nuestras palabras.

El Espíritu Santo purifica y remodela determinados elementos profundos de la personalidad inaccesibles a una terapia. Nos remodela sobre las bases de

5. Así R. Laurentin, p. 62-128; Kilian McDonnell., *Charismatic Renewal and the Churches*, Nueva York 1976, está consagrado, casi por completo, a esta cuestión. Es la documentación más completa sobre la reacción de las diversas Iglesias y los estudios de ciencias humanas en los Estados Unidos.

6. No tomamos Rom 8,26 para la glosolalia; Ef 5,19; 6,18 no la implican necesariamente, como tampoco Jds 19; menos aún 1Tes 5,19. En cuanto a Mc 16,17, este versículo forma parte de un final al que se considera como canónico, pero no como primitivo ni auténtico.

7. Laurentin, p. 81ss y 93; L.-Cl. Sagne («Lumière et vie», 125 [1975] 65, n. 6) dice haber tenido conocimiento personalmente de cinco casos, dos de ellos en su presencia, en los que se identificó una lengua real. Por su lado, Ralph W. Harris, que es pentecostista, examina sesenta casos y concluye que se trata de lenguas verdaderas: *Spoken by the Spirit. Documental accounts of «other tongues» from Arabic to Zulu*, Springfield 1973.

nuestra personalidad anterior a nuestra adquisición de la lengua materna y al primer control social de nuestra afectividad y de sus expresiones. Esta operación se deja sentir más cuando el Espíritu Santo se sirve de oraciones que él mismo nos da sin entrar en lengua alguna aprendida y controlada, como sucede en la oración en lenguas y, por extensión, en la oración del corazón [8].

El canto en lenguas tiende también a pronunciar las palabras de la unidad reencontrada, de la pura novedad y de la anticipación; lengua de gratuidad. A la sobreabundancia de Dios que se da sin medida responde la gratuidad cuyo deseo sobrepasa toda formulación posible, cuando la ebullición del corazón no encuentra las frases adecuadas para expresarse; balbuceos de sobreabundancia y de gratuidad [9].

Admitimos estos testimonios, irrecusables como tales, pero la glosolalia del neopentecostismo continúa sometida a dos órdenes de crítica, al religioso y al de las ciencias humanas. La crítica de orden religioso se refiere a cuatro puntos:

a) La nitidez de san Pablo es insuperable (1Cor 14,1-33). El Apóstol articula una crítica y unas normas prácticas ciñéndose a estos tres criterios: utilidad para los otros: el que habla en lenguas sólo se edifica a sí mismo; necesidad absoluta de la inteligencia: «oraré con el espíritu y oraré también con la mente (...) En una asamblea prefiero hablar cinco palabras inteligibles que no diez mil por el don de lenguas»; tender a comportamientos adultos, evitar un espíritu de infancia que sería infantil y, como dicen los psicólogos, una regresión: «para el juicio no seáis niños, sino adultos».

b) En el pentecostismo, se considera generalmente el hablar en lenguas como la señal indispensable del bautismo en el Espíritu. No sucede lo mismo en la renovación. A esta diferencia acompaña otra y se refiere o atañe al contexto eclesiológico y teológico global. Como señaló finalmente el padre Tugwell [10], para los pentecostistas el bautismo de agua y la cena no realizan verdaderamente el contenido de lo que son los sacramentos para nosotros, actos *de Dios*. Son, más bien, acciones *de los fieles*. Por el contrario, el hablar en lenguas, realizado *por Dios* en nosotros, y signo del bautismo de Espíritu, está en la línea de lo que se siente como sacramento.

c) En la renovación, se identifica gustosamente la oración en len-

---

8. J.-Cl. Sagne, «La Vie spirituelle», 609 (1975) 547. El padre A.-M. de Monléon (art. cit. p. 357) dice igualmente: «No se trata de una oración de la razón, de la inteligencia, sino del Espíritu: "Si oro valiéndome del don de lenguas, mi espíritu ora" (1Cor 14,14). Orar en lenguas es una oración del corazón... Con todo, esta forma de oración es esencialmente una alabanza dada por el Espíritu Santo como signo de una nueva irrupción de su gracia. Contribuye en gran medida, en quienes la practican, no sólo a hacerles entrar en una oración continua, una oración del espíritu según el Espíritu, sino a hacerles crecer en la edificación personal, en esa lenta transformación, a menudo imperceptible, en la que la totalidad del ser, la totalidad de la vida se convierte en oración, expresión de la filiación divina (cf. Rom 8,26-27; 15; Gál 4,6).»

9. P. Ephrem Yon, «La Vie spirituelle», 609 (1975) 530.

10. Op. cit., supra en n. 4, p. 151.

guas con los gemidos inefables *(stenagmois alaletois)* que son, en nosotros, la oración del Espíritu (Rom 8,26). Pero, juntamente con K. Niederwimmer, pensamos que se trata de otra cosa; de una oración *del Espíritu mismo,* algo que no es pronunciado ni audible. Éste no es el caso de la oración en lenguas, algo que no pertenece a nuestro espíritu consciente, sino a esta presencia o habitación del Espíritu en nosotros, de la que ya hemos hablado [11]. Con todo, esto se relaciona con el hablar, orar o cantar en lenguas —suponiendo que sean verdaderamente dones de Dios— porque se trata siempre de una cierta profundidad de nuestro «corazón».

d) Decimos: suponiendo que se trate verdaderamente de un don de Dios. Es necesario este punto de interrogación crítico dado que han existido fenómenos similares y existen todavía hoy en el mundo pagano o fuera de la vida en el Espíritu. San Pablo lo sabía muy bien, 1Cor 12,2. Además, numerosos psicólogos insisten en el carácter inducido de esta actividad lingüística y en un hecho de entrenamiento o de imitación, aunque es cierto que determinados casos no admiten esta explicación. Recordando de nuevo la palabra de Pascal diremos que lo que distingue los verdaderos milagros es la caridad. El que los mismos fenómenos se produzcan fuera de la vida en el Espíritu no impide que vengan del Espíritu o den prueba de su presencia, para nuestro consuelo y nuestro gozo, allí donde hay vida en el Espíritu, cosa que se prueba por los frutos y, especialmente, por la caridad. El amor es la norma suprema o criterio definitivo de san Pablo. El capítulo 13 de la primera carta a los Corintios no es un cuerpo extraño entre los capítulos 12 y 14. Por el contrario, es la luz que ilumina desde lo alto lo que san Pablo quiere decir sobre la utilización recta de los dones del Espíritu. La caridad es el carisma supremo.

No podemos despreciar las aportaciones realizadas por las ciencias humanas. Documentaciones excelentes resumen sus conclusiones [12]. Nos limitaremos, por consiguiente, a señalar los ángulos bajo los que se han escrutado los hechos y los métodos empleados:

Ciencias lingüísticas. Salvo casos extremadamente raros, si se han dado, en que se ha reconocido algunas frases de un dialecto realmente existente, y, a pesar de todo, ignorado por el sujeto —tal caso sería milagroso—, no se trata verdaderamente de una lengua ni al nivel de los fonemas ni al de las combinaciones léxicas. Estudios, sobre todo, de W.J. Samarin [13].

---

11. Cf. K. Niederwimmer, *Das Gebet des Geistes. Röm 8,26,* «Theologische Zeitschrift», 20 (1964) 252-265.

12. Cf. R. Laurentin, op. cit., p. 86-97; A. Godin, est. cit., p. 42ss; «Pro mundi vita», publ. cit., p. 26ss; K. McDonnell, op. cit. (documentación muy buena).

13. W.J. Samarin, *Tongues of Men and Angels. The religious Language of*

Ciencias de las religiones y etnografía. Hechos de glosolalia se han producido en el chamanismo, en la antigüedad pagana, en la antigua Mesopotamia, en Grecia (la pitonisa de Delfos) y también en el judaísmo de la época neotestamentaria [14].

Ciencias sociológicas y psicológicas. Sus conclusiones han evolucionado claramente con el paso del tiempo. Podemos distinguir, con el padre Kilian McDonnell, dos momentos: 1910-1966 y 1967-1975. El corte coincide también sensiblemente con el paso del pentecostismo al neopentecostismo, es decir, a un amplio desarrollo de la renovación en las Iglesias clásicas. En un principio se había creído que la entrada en los grupos de pentecostés respondía a una necesidad de salir de una situación social de inseguridad, de frustración económica y cultural. Pero se ha puesto claramente de manifiesto que esto no es verdad, aunque pudo serlo en algún momento y darse aún en casos aislados. Se había presupuesto también algo de patológico, una cierta tendencia a la sugestibilidad. Algunos tests psicológicos han puesto de manifiesto en los «glosólalos» una cierta propensión a una dependencia respecto de un modelo, de un líder, de un grupo, pero demuestran que los miembros de la renovación no son, en su conjunto, ni menos maduros, ni más ansiosos ni más inadaptados que los demás.

En cuanto a anotaciones positivas, se ha notado que el hablar en lenguas tiene un efecto de liberación respecto de los rechazos y bloqueos psicológicos. Representan o suponen una salida para recursos inconscientes profundos y libera al hombre de sus inhibiciones frente a las personas y a Dios mismo; del respeto humano y de su temor a dirigirse a aquel que sobrepasa toda expresión. Se produce entonces un relanzamiento del dinamismo interior en su doble dimensión mística y apostólica. Es un hecho de experiencia cotidiana [15].

«Interpretación» y «profecía»

Así como no se trata de hablar una lengua extranjera, tampoco se trata de «traducción». La interpretación es un carisma: «El Espíritu Santo da... a uno el don de hablar en lenguas, a otro el de interpretarlas» (1Cor 12,10). Puede, sin embargo, suceder que la misma persona goce de los dos dones (14,5.13). Evidentemente, la interpretación es incontrolable. Hemos escuchado demasiado poco para pretender una apreciación válida. Lo que hemos escuchado era extremadamente trivial. Pero el carisma de la interpretación está relacionado

---

Pentecostalism, Nueva York 1972. Y cf. McDonnell, op. cit., p. 115-119 y bibliografía, p. 193-194.

14. Cf. Dunn, op. cit., p. 304; referencias, p. 441, n. 19, en particular a Qumrán.

15. R. Laurentin, op. cit., p. 98.

con el hablar en lenguas. Dado que esto desempeña un papel muy tangencial *en las asambleas* de la renovación, la interpretación tampoco tiene importancia considerable en ellas.

San Pablo concede una importancia mucho mayor a la «profecía»: cf. 1Cor 14,1.5.39; 1Tes 5,20. Los profetas figuran siempre en sus enumeraciones de dones y de servicios, en sus exposiciones de estos temas; los menciona inmediatamente después de los «apóstoles» [16]. Los padres reivindicaron insistentemente la permanencia de este don en la Iglesia. Efectivamente, está relacionado con la edificación de ésta, tanto si se la considera en la vida ordinaria de comunidades restringidas —el caso de Corinto, por ejemplo— como si atendemos al movimiento histórico de su vida.

Actualmente, estamos interesados, de manera especial, en este segundo aspecto. Es profeta aquel que abre a la Iglesia las vías y la inteligencia de su futuro, el que sabe leer los «signos de los tiempos», el que hace los gestos o crea instituciones llenas de promesas, dando un paso más allá de las ideas recibidas y de las estructuras vigentes [17]. Estos hombres y mujeres «proféticos» sólo se asemejan a los profetas de la Biblia en que abren y esclarecen la realización del designio de Dios en la historia.

No se trata precisamente de esto en 1Cor 12,10 y capítulo 14,1-33, como tampoco en la renovación. Se trata de la edificación de personas, por medio de la cual se fomenta la edificación de la Iglesia. No se trata del don habitual de comprender y de explicar la Palabra; tampoco de la enseñanza, la *didascalia.* Ni nos encontramos, como en la glosolalia, ante una expresión irracional. Se trata de una palabra inteligible, pero que es dada, «insuflada», por el Espíritu. Esta palabra tiene por finalidad poner al que la escucha ante la verdad de Dios y ante la verdad de lo que es él mismo.

Por lo general, no se trata de revelaciones sensacionales. El obispo mártir Policarpo fue calificado de «*didascalos* apostólico y profético» [18]. Pero tenemos una carta suya. Se trata de la parénesis más

---

16. Cf. Rom 12,6-8; 1Cor 12,8-10.28ss; 13,1-3.8ss; 14,1-5.26-32; Ef 4,11; 1Tes 5,19-22; después de los apóstoles: Ef 2,20; 3,5; 4,11; 1Cor 12,28. Cf. *Didakhe,* XI. Sobre el carisma de profecía, W.J. Hollenweger, *The Pentecostals. The Charismatic Movement in the Churches,* Minneápolis ²1973, p. 345ss; J.D.G. Dunn, op. cit., p. 227-233 y en «Foi et vie», 1973, 84-89 (M. Harper, *La prophétie: un don pour le corps du Christ)* y p. 90-96 (L. Dallière, *Le charisme prophétique).*

17. Véase nuestro *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* París 1950, p. 196-228; ²1969, p. 179-207. Entre estas dos ediciones aparecieron: R. Grosche, *Das prophetische Element in der Kirche,* 1956, reimpr. en *Et intra et extra,* Düsseldorf 1958; K. Rahner, *Lo dinámico en la Iglesia,* Herder, Barcelona 1968 (el texto alemán es de 1958). P. Duployé *La religion de Péguy,* París 1965, p. 427ss; A. Ulryn, *Actualité de la fonction prophétique,* Desclée De Brouwer, 1966; «Concilium», 37 (1968). Finalmente, diversos artículos (M.D. Chenu y otros) sobre los «signos de los tiempos».

18. *Martyrium Polycarpi,* XVI, 2.

sabia, de la moral más clásica. Es cierto que, en la renovación, se citan algunos casos de «profecía» que anunciaron el porvenir [19], que desvelaron el fondo de un corazón o revelaron una llamada precisa, providencial. Pero, en la mayoría de los casos, se trata de simples exhortaciones edificantes. «La profecía exhorta, aconseja, reconforta y corrige (...) La profecía puede limitarse a ser una simple palabra de estímulo, una admonición, un anuncio o una orientación con miras a la acción» [20].

Milagros y curaciones

La curación de las personas heridas, enfermas, abandonadas, es una señal de la venida de los tiempos mesiánicos [21]. San Pablo coloca los dones de curación y el de hacer milagros entre los carismas del Espíritu: 1Cor 12,9.28-30. ¿No es acaso el Espíritu el don mesiánico por excelencia? Los hechos contienen abundantes narraciones de milagros y curaciones. También la historia de la Iglesia a lo largo de los siglos, aunque tenemos que reconocer que la literatura hagiográfica y monástica o la confianza popular han aumentado considerablemente la realidad efectiva. Muchos pensaron también que los milagros, como el don de lenguas, fueron concedidos únicamente para los comienzos de la Iglesia [22]. Sin embargo, nuestro tiempo, tan orgulloso de su cien-

19. En los hechos, las intervenciones proféticas se asemejan frecuentemente al tipo veterotestamentario y desvelan, a menudo, el porvenir. Cf. M.A. Chevallier, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, vol. I, París 1978, p. 166s.

20. Documento de Malinas: «Lumen Vitae», 1974, 399, que dice también: «Es preciso hacer una utilización muy sensata de toda profecía, tanto si es predictiva como directriz. Sólo se puede actuar en conformidad con una profecía predictiva después de haberla sometido a prueba y haber obtenido confirmación de ella por otros medios.» Y también: «Ni el profeta ni su profecía constituyen, de por sí, la prueba de su propia autenticidad. Las profecías deben ser sometidas a la comunidad cristiana y a los que ejercen responsabilidades pastorales.»

21. Nuestro *Un peuple messianique. L'Église sacrament du salut. Salut et libération*, op. cit., París 1975, p. 110ss; A. Mongillo, *La curación*, «Concilium», 99 (1974) 233-237.

22. Efectivamente, en las mismas épocas en que encontramos tantos relatos de milagros, nos topamos constantemente con textos que dicen: es normal que no se den ya milagros; eran necesarios en los comienzos para confirmar el anuncio del Evangelio, pero ahora que la Iglesia está establecida, ella misma es el signo. Las promesas evangélicas deben ser trasladadas al plano espiritual. Véase Orígenes *(Contra Celsum*, I, 9: curación espiritual); san Juan Crisóstomo, (*In Act. Apostl:* PG 51, 81); san Agustín (*De vera relig.*, 25, 47; *De utilitate credendi*. Véase, sin embargo, *De Civ. Dei*, XXII, 8); san Gregorio (*Hom. in Ev.*, lib. II, hom. 29, 4: PL 76, 1215-16); san Isidoro (*I Sent.*, c. 24: PL 83, 591-92); Odón de Cluny *(Collat.*, I, 125); santo Tomás de Aquino *(I Sent.*, d. 16, q. 1, a. 2 ad 2 y 3; ST, I, q. 43, a. 7 ad 6; I-II, q. 106 a. 4). Podríamos citar también autores modernos. Desde el siglo II se notaba que los milagros disminuían: san

cia y de su dominio de los elementos, ofrece un sorprendente mentís a esta interpretación. Admite la existencia de milagros, de apariciones y, de manera particular en la renovación, el don de hablar en lenguas o de realizar curaciones [23]. Lo que sucede en la renovación reviste un interés eclesiológico, amén del evidente interés pneumatológico. Efectivamente, en la Iglesia católica, hombres de Dios fueron siempre instrumento de curaciones y ha podido constatarse frecuentemente considerables mejorías después de la celebración del sacramento de los enfermos [24], pero, como señala F. Lovsky, las curaciones fueron, más bien, atributo de los santos del cielo, especialmente de la virgen María [25]. Con la renovación, vuelven a convertirse en un rasgo de la *Iglesia de aquí abajo*; es un rasgo normal, cotidiano. Incluso, se intenta quitarle el sensacionalismo que fácilmente puede producirse.

En el mismo contexto de las reuniones de oración de la renovación: don y fe absoluta en Jesús, que vive y cuyo Espíritu actúa con poder [26], oración fraterna, comunitaria, el que tiene el *kharisma iamaton* no actúa solo, salvo en casos excepcionales (Kathryn Kuhlmann [27]). La imposición de manos que acompaña la oración en la fe es un gesto

---

Justino (*Apol.*, II, 6; *C. Tryph.*, 39); san Ireneo (*Adv. Haer.*, II, 31, 2; 32, 4); Tertuliano (*Apol.*, 37). Tomás de Aquino veía las lenguas reemplazadas por las voces diferentes que leen la epístola y el evangelio de la misa y las nueve lecciones de los maitines *(In 1Cor,* c. 14, lect. 6). H.E. Alexander (protestante), escribe: «Los signos y los milagros eran necesarios para probar a Israel que Jesús era el Mesías, el Hijo de Dios. Pero desde que los judíos rechazaron definitivamente el evangelio (referencias), estos signos y milagros desaparecieron progresivamente. Estos signos, de manera especial el hablar en lenguas, eran, efectivamente, dones propios de la infancia de la Iglesia: 1Cor 12, 31; 13,11» (*La mission temporaire du Saint-Esprit pendant la dispensation de grâce*, s. f. [hacia 1945], p. 12).

23. Sobre las curaciones, cf. W.J. Hollenweger, op. cit., p. 352ss; Fr. Mac Nutt, *Healing*... Notre Dame (Indiana), 1974; M. Scanlan. *La guérison intérieure*, Pneumathèque, París 1975; O. Melançon, *Guérison et Renouveau charismatique*, Montreal 1976; R. Laurentin, *Pentecôtisme chez les catholiques*, París 1975, p. 129-168.

24. La base es Sant 5,12-20 *(insinuatum* dice el concilio de Trento respecto de nuestro sacramento de los enfermos). Cf. la revista «Présences», 90 (1965/1): Estado de enfermedad, curación y unción de los enfermos: «La Maison-Dieu», 101 (1970/1) 161ss; Donald Gelpi, *Guérison et sacrements*, Feu nouveau, París 1976.

25. F. Lovsky, *L'Église et les malades depuis le II^e siècle jusqu'au début du XX^e siècle*, Éd. du Portail, Thonon 1958. Sobre los santos taumaturgos, M. Leproux, *Dévotions et saints guérisseurs*, PUF, París 1955; Pierre Jakez Helias, *Le cheval d'orgueil*, c. III, París 1975, p. 111ss. Sobre Lourdes, Laurentin, op. cit., p. 129ss, 159ss.

26. El lazo entre *Espíritu y poder* es bíblico: Lc 4,14; 24,49; Act 1,8; 10,38; Rom 15,13-19; 1Cor 2,4-5; 1Tes 1,5; cf. 2Tim 1,7; Heb 2,4; y trad. fr. del artículo de Kittel, *Esprit Saint*, p. 148 y 149; unión entre curación (milagros) y fe: Mc 11, 23-24 par.

27. Lo extraño y sensacional va acompañado aquí de una fuerte afirmación de fe; cf. el relato de A. Wohlfahrt, «Foi et Vie», jul.-oct. de 1973, p. 6ss, repr. por Laurentin, p. 139ss.

clásico, bíblico que expresa la acción poderosa del Espíritu invocado[28]; es una acción de gracias ya antes de producirse mejoría alguna. Se trata de vivir intensamente, unidos a los hermanos, en una comunión de fe y de oración, en una relación con el Dios vivo que transforma la relación que se tiene consigo mismo, en el alma y en el cuerpo. Efectivamente, si se producen curaciones físicas, es mayor el número de las espirituales, interiores o, si se quiere, psíquicas.

La curación espiritual es el acceso a la verdad de nuestra relación con Dios. Toda la actividad pastoral de la Iglesia, palabra y sacramentos, tiende a lograr tal meta. La curación interior «es una sanación del psiquismo. No afecta inmediatamente a la relación con Dios y la vida teologal, sino a la organización de nuestra inteligencia, de nuestra voluntad, de nuestra memoria y de nuestra afectividad sensible» (J.-Cl. Sagne)[29]. En nuestro psiquismo pueden darse nudos o bloqueos de origen espiritual. Y tenemos necesidad de ser liberados de ellos. De ordinario, se llega a esta liberación no de un golpe, de manera súbita, sino por el camino de una oración confiada en el don de Dios, fraterno, perseverante, llevado a cabo en la práctica humilde y paciente de la vida cristiana en la Iglesia. La atmósfera de acogida fraterna y del gozo de alabanza —que tiende a suavizar los conflictos— no deben constituir una especie de cortocircuito que interfiera nocivamente en el caminar psicológico humano. «El Espíritu actúa uniéndose al espíritu humano, no contra él o desde fuera de él» (A. Vergote). Los hermanos, y de manera especial los moderadores de la renovación, deben de dar muestras constantes de un auténtico discernimiento. Naturalmente, aquí, como en otras partes, se dan casos en los que ha faltado ese discernimiento o en que se ha intervenido de manera indiscreta.

Las curaciones físicas de los males orgánicos llaman la atención con mayor fuerza. Se nos ofrecen relatos que se sitúan en el límite de lo creíble, pero que dimanan de testigos[30]. No somos inflexiblemente escépticos ni desconsideradamente crédulos: «quién sabe si place a Dios desenrrollar su escala?» Creemos en el Espíritu Santo, en su poder de dar la vida, en el poder de la fe y de la oración, de manera

28. La mano es el signo y medio del poder: cf. V.E. Fiala, *L'imposition des mains comme signe de la communication de l'Esprit Saint dans les rites latins*, en *Le Saint-Esprit dans la liturgie*, Conferencia Saint-Serge 1969, Roma 1967, p. 87-103.

29. Sobre la curación interior, además de Laurentin, cf. H. Kahlefeld, *Jesús como terapeuta*, y G. Combey y F. Fabre, *El movimiento pentecostal y el don de curación*, «Concilium», 99 (1974), respectivamente 338-343, 354-358; M. Scalan (supra, n. 23); J.-Cl. Sagne, *La curación interior*, «Concilium», 129 (1977). A. Vergote, *L'Esprit, puissance de salut et de santé spirituelle*, en *L'expérience de l'Esprit*, Mélanges Schillebeeckx, París 1976, p. 209-223 (trad. cast. en el número extraordinario de «Concilium», 1974, p. 152ss).

30. Así Laurentin, p. 131ss, para el Healing Service de Notre-Dame 14-VI-1974; «Il est vivant», 6-7 (1976) 26-33; 15 (s. f.) 15-18, caso de Jeanine Bévenot;

especial en la oración de una unanimidad fraterna fervorosa. En nuestro siglo crítico y tan dotado de medios terapéuticos, el signo mesiánico del reino próximo también se da. La Iglesia vuelve a encontrar una forma olvidada de ministerio de curación que le pertenece de forma imprescriptible y que puede expresarse en muchas formas o modos de ejercicio. ¡Loado sea Dios!

Añadamos que si se da algo de milagroso en determinados casos narrados, no choca con lo que la filosofía (M. Blondel) y la teología nos dicen del milagro, manifestación de la «filantropía» de Dios y de la naturaleza de la salvación que, al promover la gloriosa libertad de los hijos de Dios, quiere la restauración de su naturaleza, alma y cuerpo, en una plenitud de vida.

El discernimiento

En san Pablo es preciso distinguir dos cosas: el carisma particular de discernimiento y el ejercicio general del discernimiento, tarea en la que todo cristiano tiene que esforzarse. J.D.G. Dunn escribe atinadamente respecto de 1Cor 12,10: «Es absolutamente importante entender bien, en primer lugar, que *este don* (el discernimiento de los espíritus) *va unido al de profecía.* No debe ser entendido como un don separado, independiente. Más bien, ofrece un *test* para el enunciado profético y un control para evitar sus abusos (así 1Cor 14,29): es equivalente a la función que desempeña la interpretación de las lenguas en la glosolalia (1Cor 12,10; 14,27ss)» [31]. Por consiguiente, se trata de algo limitado. Tenemos una ilustración de esto en 1Cor 12,29: Pablo —cuando da normas para el ejercicio de los *pneumatika,* del hablar en lenguas y de las profecías (los corintios se sentían fuertemente atraídos por estas manifestaciones, 1Cor 14,12), invita a los hermanos a apreciar *(diakrinein)* las «profecías» (1 Cor, 14,29), cuya finalidad consiste no en anunciar el futuro, sino en anunciar, en una situación concreta, la voluntad de Dios respecto de un individuo concreto o de la comunidad. Y esto, no sólo partiendo de criterios humanos, razonables, sino de manera espiritual, con los recursos que ofrece el Espíritu: 1Cor 2,13-16; 7,40).

Un criterio objetivo absolutamente soberano consiste en la ortodoxia cristológica: 1Cor 12,3; 1Jn 4,1-3. Es una condición indispen-

---

El dr. Solignac, en el apéndice de *La névrose chrétienne,* París 1976, relata el caso, bastante milagroso, de Georges Duc, curado en noviembre de 1974. Se puede leer, en Laurentin, las p. 154ss: cómo es asumido este carisma.

31. J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as reflected in the New Testament,* Londres 1975, p. 233. En la nota 168, p. 419, critica la amplitud dada a 1Cor 12,10 en el pentecostismo, con referencias.

sable de autenticidad. Se traduce concretamente en la capacidad de edificar el cuerpo de Cristo. Escuchemos cómo habla del carisma de discernimiento un especialista en el tema. Primeramente lo sitúa en el cuadro más general del discernimiento cristiano:

Se trata de un dinamismo de conocimiento, de revelación para el servicio de la gloria de Dios en el marco de un servicio pastoral de su pueblo, con miras a su liberación de empresas o de influencias que no son de Dios y cuyo lugar lo pasa a ocupar el señorío restaurado de Jesús por el Espíritu Santo (...) El discernimiento carismático es, como todos los carismas, una experiencia de la gracia actual. Es instantáneo, espontáneo, gratuito y desconcertante, imprevisto y accidental, es decir, dado en función de una situación de necesidad y desaparece con ella (...) El discernimiento carismático es una *percepción global* (...)
... Para vivir esta experiencia y ejercer este dinamismo operativo son necesarios un clima y unas condiciones concretas: paz, compasión, mansedumbre, caridad misericordiosa, servicio de la gloria de Dios y de nuestros hermanos; jamás la extrañeza escandalizada, la precipitación, la agresividad o el terrorismo, signos de prepotencia y de opresión [32].

Produce cierta aprensión el leer tal descripción. ¡Qué fantástica autoridad reconocida a un hombre o a una mujer! ¿No habrá necesidad de unos criterios externos de discernimiento que permitan juzgar si se trata verdaderamente de una intervención del Espíritu? El autor parece tener conciencia de ello y añade:

Las condiciones de validez de la experiencia del discernimiento carismático son primeramente el recurso a otros tipos de discernimiento para fundamentar y confirmar éste, sobre todo dada su novedad y espontaneidad, a veces desconcertante (...) La segunda condición de validez... es el recurso a la comunidad carismática, al ejercicio comunitario de este dinamismo de servicio.

No siempre se han cumplido estas sabias condiciones. Se ha informado de casos de abusos, de imprudencia, de indiscreción, de dirigismo autoritario indebido [33]. Todos estos comportamientos desprestigian y dañan tanto la renovación como otras manifestaciones desacertadas pueden incidir negativamente en cualquier otro movimiento o institución. Pero de todos es sabido que unos climas o ambientes son más propicios que otros para fomentar los abusos.

---

32. V. Therrien, *Le discernement spirituel*, «Il est vivant», 8 (1976) 16-19; 23-25 (p. 23-24). V. Therrien, redentorista, director del centro «Alliance» en Trois-Rivières (Canadá), es el autor de un trabajo excesivamente detallado, *Le discernement dans les écrits pauliniens* («Études bibliques»), París 1973.

33. Las acusaciones más graves han sido lanzadas por uno de los pioneros del movimiento en Estados Unidos, William Storey, entrevista publicada en «A.D. Correspondence» del 24 de mayo de 1975 y traducida en J.R. Bouchet y H. Caffarel, *Le Renouveau charismatique interpellé*, París 1976, p. 95-134. Véase también Gary McEvin, *Les méthodes des groupes charismatiques américains vivement critiquées*, en «Inform. Cath. Intern.» del 1 de octubre de 1975, 22-24. K. Ranaghan ha respondido a W. Storey (cf. R. Ackermann, «La Croix» del 13 de junio de 1975) y rechaza fácilmente la acusación de encontrarse cerca del cisma. El padre

Tenemos que señalar otro elemento. El padre Therrien hablaba de «liberación de empresas o de influencias que no son de Dios». Se está aludiendo al demonio. El pentecostismo primitivo tiene toda una demoniología un tanto simplista [34]. También en la renovación más católica se habla del demonio y de la liberación de su influencia de una manera igualmente simplista [35]. Eventualmente se realizan ejercicios del «ministerio de liberación» y algunas prácticas de exorcismo que producen cierta inquietud [36]. No es que queramos excluir la hipótesis del demonio. Los hechos no nos permitirían tal proceder. Pero, en este punto, es aconsejable una sana desmitologización [37] y una gran sobriedad, condición de verdad. Poco antes de morir, el gran espiritual que fue el padre Albert-Marie Besnard nos escribía su inquietud al comprobar «una tendencia, cada vez más frecuente en algunos miembros de la renovación, a ver la actuación del demonio en todo lo que no era sino humano».

Si bien es cierto que existe un «discernimiento carismático» —que será necesariamente infrecuente y, en todo caso, exige una cooperación—, la Escritura, y de manera particular san Pablo, exige el ejercicio del discernimiento a todos los fieles: «No apaguéis el Espíritu, no despreciéis el don de profecía; sino examinadlo todo con discernimiento *(panta de dokimazete)* y quedaos con lo bueno; guardaos de tolo lo que resulte perverso» (1Tes 5,19-22 al que habría que poner en relación con 1Jn 4,1-6). Uno de los comentaristas más atentos escribe: «la exhortación de Pablo se refiere, en primer lugar, al discernimiento de los carismas y, especialmente, de las profecías, pero constituye en sí misma un principio universal de «prudencia espiritual». El mismo

---

Ed. O'Connor dimitió del «National Service Commitee» a finales de noviembre de 1973 por estar en desacuerdo con determinadas orientaciones. En su libro *Le Renouveau charismatique*, trad. fr., París 1975, p. 295, n. 25, habla de errores de los dirigentes de la comunidad «True House», South Bend, comunidad que fue disuelta en el otoño de 1974. Señalemos, finalmente, en «La Croix» del 4 de octubre de 1978, un testimonio de resistencia a la indiscreción de algún grupo que sostendría que no se es verdadero cristiano si no se pertenece a la renovación. Estos hechos, que no coleccionamos por placer, tienen que ser dados a conocer por auténtico servicio a la verdad, a la Iglesia y a la renovación misma.

34. Cf. W. Hollenweger, *The Pentecostals. The Charismatic Movement in the Churches*, Minneápolis [2]1973, p. 377s.

35. Ejemplo: J. Isaac, *Le Mal, le Christ et le Bonheur*, «Cahiers Saint-Dominique» 169 (1977) 20-49.

36. J.R. Bouchet, op. cit. (n. 3), p. 41ss. Para el «ministerio de liberación» remite a Jules Thobois, *Possession et exorcisme*, «Unité des Chrétiens», 21 (1976) 20-22. Un comunicante de Canadá nos escribía en 1978: «En determinados grupos carismáticos de Quebec se practica de manera indiscriminada lo que se llama "el exorcismo". Algunas personas que afirman tener el don del "discernimiento" ven posesos por todas partes y practican un exorcismo llamado "carismático", al que diferencian del exorcismo "oficial".»

37. Así, Donald L. Gelpi, *Charism and Sacrament. A Theology of Christian Conversion*, Nueva York 1976, p. 115-121.

autor resume así su investigación de lo que es el acto de discernir: «un acto a la vez uno y complejo, humano y divino, personal y eclesial, "en situación" e insertado en el único designio de salvación, orientado a la edificación de los hermanos y ordenado a la gloria de Dios, realizado en el tiempo, pero participando ya del juicio escatológico»[38]. ¡Qué programa! Se trata, efectivamente del discernimiento de los espíritus, del que hablan los clásicos de la espiritualidad sin que ninguno de ellos sea capaz de agotar el tema[39]. Siguiendo a V. Therrien[40], podemos agrupar los criterios en tres apartados:

1. *Discernimiento doctrinal u objetivo.* Es fundamental. La primera tarea de un fiel, de un hermano que acompaña nuestro caminar, de un «director», consiste en presentarse como un espejo en el que verificamos la autenticidad de los movimientos de nuestro espíritu. Ofrece criterios objetivos: la palabra de Dios tomada en su totalidad, no sólo algunos pasajes aislados; la enseñanza de la Iglesia y de los maestros espirituales; el deber de estado; la observancia de los mandamientos (1Jn 2,3-5); disposiciones de obediencia. Santa Teresa de Jesús es, en este punto, un modelo incomparable. Nuestra investigación nos permite concluir que la cristología es la primera condición de la pneumatología (y cf. infra, p. 413s).

2. *Discernimiento subjetivo o personal*[41]. Es una captación de nuestros movimientos interiores sobre la base de la renovación de nuestra inteligencia y de nuestros juicios de valor de los que habla san Pablo en Rom 12,2; Ef 4,23. ¿De dónde proceden estos movimientos y adónde conducen? Para apreciar y detectar su origen es sumamente útil echar mano de las aportaciones que ofrecen las ciencias

---

38. V. Therrien, op. cit. (n. 32), p. 76 y 292. De los restantes textos de san Pablo, véase, en concreto, Rom 12,2; Flp 1,9-10 y Ef 5,10.

39. Ofrecemos algunas indicaciones que deben ser completadas con las notas siguientes (en cuanto al punto de vista bíblico, véanse las bibliografías dadas en el libro de V. Therrien): art: *Discernement des esprits*, en el *Dict. Théol. cath.*, t. IV, col. 1380-1384 (A. Cholet) y *Dict. de Spiritualité*, t. III, col. 1222-1291 (J. Guillet, G. Bardy, F. Vandenbroucke, J. Pegon); Scaramelli, *Le discernement des esprits*, trad. fr., Bruselas - París 1910, J. Mouroux, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, París 1954, p. 173-181 (san Juan) y 345-365; L. Beinaert, *Discernement et psychisme*, «Christus», 4 (1954) 50-61; Michel Rondet, *La formation au discernement personnel et communautaire*, «Forma Gregis», 1972, 175-261, reprod. en *Choix et discernements de la vie religieuse*, Cerf, París 1974, p. 95-221 (para las adaptaciones de la vida religiosa femenina); J. Gouvernaire, *Le discernement chez S. Paul*, Suppl. de «Vie chrétienne», 195 (1976). Poco que destacar en F. Urbina, *Movimientos de despertar religioso y discernimiento cristiano de espíritus*, «Concilium», 89 (1973) 361-374. El n.º 139 (nov. 1978) de esta revista está dedicado al discernimiento.

Bibliografía americana en Donald L. Gelpi, *Charism and Sacrament. A Theology of Christian Conversion*, Nueva York 1976, p. 96, n. 26.

40. Artículo de «Il est vivant», citado supra, n. 32.

41. Buen capítulo en John C. Haughey, *Quand Dieu conspire. L'oeuvre de l'Esprit au milieu des hommes*, Pneumathèque, 1977, p. 121-154.

humanas. En último término, el signo de autenticidad será la calidad cristiana de la vida; los frutos del Espíritu de los que habla san Pablo: «amor, alegría, paz, comprensión, benignidad, bondad, fidelidad» (Gál 5,22). En la tradición espiritual se percibe el eco constante de este programa. Insiste en la paz y la alegría. Así, en el siglo II el romano Hermas[42]; a finales del siglo IV el pseudo-Macario[43]; en el siglo XVI, el gran clásico de las reglas de discernimiento, san Ignacio de Loyola, presta grandísima atención a los efectos de consolación y de tristeza.

San Ignacio pretende, sobre todo, madurar una opción de vida que responda a la voluntad de Dios sobre nosotros. En este punto, él es el clásico al que hay que volver una y otra vez[44].

3. *Discernimiento comunitario.* Distinguiremos dos tipos de discernimiento comunitario: *a)* «Todos los miembros de un grupo buscan juntos un consenso claro acerca de la voluntad de Dios sobre el grupo o respecto de uno de sus miembros, en tal o cual acontecimiento (...) Los criterios de validez de tal ejercicio de discernimiento bajo la presencia de guías espirituales, de animadores competentes...»[45]. El criterio objetivo será lo que edifica la comunidad: cf. 1Cor 14,26. Pero no olvidemos que se trata de una vida que se inscribe en la trama de la historia, pequeña o grande. De ahí: *b)* Un buen criterio será la correspondencia con las necesidades de la Iglesia y con el movimiento general de su vida. Aquí tiene su punto de inserción la lectura de los signos de los tiempos[46]. Para ello es necesario un sentido de la historia, un interés por el acontecimiento, un poco de percepción profética, pero —fundamentalmente— un sentido espiritual de la obra de Dios. Esto resulta tanto más necesario si tenemos presente que los comienzos en los que actúa el Espíritu de Dios son, por lo general, ambivalentes y teñidos de ambigüedades. Es necesario que sometamos a prueba nuestras espontaneidades, porque no todo lo que nace

42. Hermas, *Le Pasteur*, précepte XI, n.º 43, 8ss.

43. Cf. Homilía 18, en *L'Evangile au désert*, Cerf, París 1965, p. 152ss. Estos textos del pseudo-Macario y de Hermas han sido reproducidos en *L'Esprit du Seigneur remplit l'Univers*, textos escogidos por sor Geneviève, Cerf, París 1977, p. 74-78.

44. Cf. J. Clémence, *Le discernement des esprits dans les Exercices spirituels de S. Ignace de Loyola*, «Rev. Ascét. Myst.», 27 (1951) 347-375; 28 (1952) 65-81; J. Laplace, *L'expérience du discernement dans les Exercices spirituels de S. Ignace*, «Christus», 4 (1954) 399-404; H. Rahner, *«Werdet kundige Geldwechsler!» Zur Geschichte der Lehre des hl. Ignatius von der Unterscheidung des Geister*, «Gregorianum», 37 (1956) 444-483; Leo Bakker, *Freiheit und Erfahrung Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola*, Wurzburgo 1970; J.C. Haughey, citado supra.

45. V. Therrien, «Il est vivant», 8, p. 19.

46. M.D. Chenu, *Les signes des temps*, «Nouv. rev. théol.», 87 (1965) 29-39, reprod. en *Peuple de Dieu dans le monde* («Foi vivante» 35), París 1966, p. 35-55; J.-P. Jossua, *Discerner les signes des temps*, «La Vie spirituel.», 114 (1966) 546-569.

de ellas tiene que ser necesariamente producto del Espíritu. Los *Hechos* nos presentan un determinado número de coyunturas nuevas frente a las que la misión debía de encontrar su vía de acuerdo con el plan de Dios. Se encontró la salida saludable mediante la utilización de estos tres criterios: una experiencia del Espíritu, el apoyo de un testimonio escriturístico, la aprobación de la *ecclesia*[47].

Vemos, pues, que el discernimiento es un acto complejo, que exige el ejercicio de una plétora de medios humanos y de dones del Espíritu. Aquellos que la teología clásica coloca entre los de inteligencia, ciencia, consejo y de sabiduría deben entrar en juego si el Espíritu Santo los otorga. Él sopla donde quiere. El de «consejero» es uno de sus títulos. Pero no ejerce de apuntador en una obra de teatro. También nosotros tenemos que poner en juego nuestra inteligencia y recursos: «¡Hermanos, en la inteligencia, sed adultos!» (1Cor 14,20).

---

47. Cf. G. Haya Prats, *L'Esprit forme de l'Église. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres*, París 1975, p. 208ss.

Testimonios escriturísticos: Is 61 para el bautismo de Jesús, los salmos 69 y 109 para la sustitución de Judas, Jl 3 para pentecostés, una promesa del don del Espíritu para el episodio de Cornelio. Aprobación eclesial de este último acontecimiento: Act 11,1-18 y el c. 15.

III

EL BAUTISMO EN EL ESPÍRITU

Nos hallamos ante un artículo evidentemente muy importante [1]. Haremos una rápida evocación de la interpretación que recibe en los pentecostistas. A continuación, pasaremos revista a los testimonios neotestamentarios —Pablo, Q, Juan, Lucas (Hechos)— para terminar resumiendo la interpretación acreditada en la renovación (católica).

En el pentecostismo [2]

Generalmente se admite una diferenciación entre regeneración y bautismo del Espíritu. Cuando se habla de este último, se entiende como el hecho de ser llenado del Espíritu Santo, igual que los apóstoles el día de pentecostés. Se hace referencia, especialmente, a los *Hechos*, que sirven de luz para la lectura de los textos restantes, de

---

1. Bibliografía de conjunto (naturalmente, selectiva): G. Kittel, *Die Wirkungen des christlichen Wassertaufe nach dem NT*, «Theol. Studien u. Kritiken» 87 (1914) 25-53; P. van Imschoot, *Baptême d'eau et baptême d'Esprit*, «Eph. theol. Lovan.», 13 (1936) 653-666; S. Tugwell, *Reflections on the Pentecostal Doctrine of «baptism in the Holy Spirit»*, «The Heythrop Journal», 13 (1972) 268-281, 402-414; J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, Londres 1970; nueva tirada en 1977, que nosotros citamos; P. Schoonenberg, *Le Baptême d'Esprit Saint*, en *L'expérience de l'Esprit*, Mélanges Schillebeeckx («Le Point théologique» 18), París 1976, p. 7-96; R. Schwager, *Wassertaufe, ein Gebet um die Geisttaufe?*, «Zeitschr. f. kath. Theol.», 100 (1978) 36-61 (bastante decepcionante para nuestro tema); M.A. Chevallier, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, vol. I: Antiguo Testamento, helenismo y judaismo. La tradición sinóptica. La obra de Lucas («Le Point théologique» 26), París 1978. No he tenido acceso a F.D. Bruner, *A Theology of the Holy Spirit. A Pentecostal Experience and the New Testament Witness*, Grand Rapids (USA), 1970: según los C.R. trata, predominantemente, del bautismo en el Espíritu Santo.

2. Cf. W. Hollenweger, *The Pentecostals...*, Minneápolis [2]1973, p. 323-341.

manera que son una especie de «canon dentro del canon». Pero, dentro de este cuadro común, existen dos o tres posiciones diferentes.

Siguiendo la línea de los movimientos de santidad, que procedían de Wesley, muchos señalan dos etapas o momentos: la conversión que desemboca en la regeneración (bautismo de agua) y la santificación, ligada con el bautismo del Espíritu. Para algunos, pero no para todos, el hablar en lenguas es el signo necesario del bautismo del Espíritu.

Otros —en concreto, las «Asambleas de Dios»— distinguen tres momentos: la conversión, el bautismo del Espíritu, la santificación, que dura toda la vida.

Algunos, «la Iglesia apostólica», añaden la aceptación de la autoridad de los «apóstoles».

San Pablo

a) Se es cristiano por el don que se nos hace del Espíritu, que es el Espíritu de Jesús: Rom 8,9.14ss; Gál 3,26-27 [3]; 4,6; 1Cor 12,13; Tit 3,5ss.

b) Esta vida por el Espíritu es la vida «en Cristo». Se entra en ella por la fe (Gál 3,2) que se expresa y consuma por el bautismo de agua, asimilación a la muerte y resurrección de Cristo (Rom 6,3ss; 8,1; Col 2,12). De ahí, los numerosos textos en que el Espíritu aparece dado con el bautismo de agua. Los corintios, a los que invitaba Pablo a que aspiraran a los dones del Espíritu, especialmente al de la profecía (1Cor 14,1), habían sido bautizados con este bautismo. Les escribía:

> Pero fuisteis lavados, pero fuisteis consagrados a Dios, pero fuisteis justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios (1Cor 6,11).
>
> Porque todos fuimos bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo (1Co 12,13).
>
> (Y es Dios)... quien nos ungió y también nos marcó con su sello y puso en nuestros corazones la fianza del Espíritu (2Cor 1,21-22) [4].
>
> Para santificarla, purificándola con el baño de agua por la palabra (Ef 5,26).
>
> Él nos salvó... según su misericordia, por el baño regenerador y renovador del Espíritu Santo (Tit 3,5).

Se trata del proceso por el que nos hacemos cristianos, miembros del cuerpo de Cristo, de la comunidad escatológica a la que ha sido prometida la herencia del reino [5]. Este proceso comprende: *a)* la fe

---

3. Cf. H.J. Venetz, «*Christus anziehen*», «Freiburger Zeitschr. f. Phil. u. Theol.», 20 (1973) 3-36.

4. G.W.H. Lampe ve ahí el bautismo: *The Seal of the Spirit*, Londres [2]1967, p. 4.

5. Además J.D.G. Dunn, op. cit., estudia los textos, uno tras otro, con la finalidad de excluir tanto la interpretación pentecostal como la interpretación

en el nombre de Jesús (cf. 1Cor 6.11; Act 19,1-6); *b)* la inmersión en el agua, a lo que conduce la fe en Jesús muerto y resucitado. *Dios* da el Espíritu [6]. Puede hablarse también de una inmersión en el Espíritu (1Cor 12,13). Todo esto forma un proceso del «hacerse cristiano». Los elementos decisivos de ese proceso son: por nuestra parte, la fe y, de parte de Dios, el don del Espíritu. La Iglesia cristiana del siglo II centró su atención en el acto *de la Iglesia,* que es la administración del bautismo de agua, acto perceptible y público. San Ireneo subraya la unidad que existe entre el bautismo de agua y la donación del Espíritu. Pronto se comenzará a hablar de una santificación del agua por el Espíritu y se dirá: *por* el bautismo de agua se recibe el Espíritu (ya que por él nos hacemos cristianos) [7]. En san Pablo, los dos van juntos en el mismo proceso, pero no puede hacerse del rito bautismal la causa instrumental de la recepción del Espíritu. La relación entre agua y espíritu no es obra sólo de la poesía. También la Escritura señala una unión entre ambos elementos [8]. Éste ha sido un motivo que inspiró la imaginería cristiana e influyó en la liturgia y en la teología del bautismo.

Los sinópticos. Q

La afirmación de Juan el Bautista, «yo os he bautizado en agua, pero él os bautizará con Espíritu Santo» es la referencia fundamental de los movimientos de Pentecostés [9]. En los cuatro evangelios, esta frase está ubicada en un contexto: al margen de la Iglesia, existían grupos de seguidores de Juan el Bautista (cf. Act 19,1-6). Era necesario afirmar la originalidad del bautismo conferido en nombre de

---

«sacramentalista»; cf. J.K. Parratt, *The Holy Spirit and Baptism,* II: *The Pauline Evidence,* «The Expository Times», 82 (1971) 266-271.

6. Cf. 2Cor 1,21; Tit 3,5; 1Pe 3,21.

7. Ireneo, *Adv. Haer.,* III, 17,2 (SChr. 211, 332); V, 11, 2 (SChr. 153, 138); *Demostr. apost.,* 41 (SChr. 62, 96) y cf. A. Benoit, *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères,* París 1953, p. 205-208. Tertuliano habla de la santificación del agua por el Espíritu *(De bapt.,* IV, 1) y, no obstante, escribe: «non quod in aquis Spiritum sanctum consequamur sed in aqua emundati sub angelo Spiritui sancto praeparamur» (VI, 1: cf. la nota de R.F. Refoulé, SChr 35, p. 75, n. 1). El agua designa al bautismo y también al Espíritu (Jn 4, 10): F.M. Braun, *Jean le Théologien,* III: *Sa théologie,* 2. *Le Christ notre Seigneur hier, aujourd'hui, toujours,* París 1972, p. 139-164.

8. Cf. Gén 1,3; Is 44,3ss; Jn 4,10-14; 7, 37-39; Ap 22,1.17 (cf. Ez 19,10ss; 47; Sal. 1,3; 46,5). El agua, símbolo del Espíritu: cf. *Dict de Spiritualité,* VI, col. 13-19. Poesía: Claudel.

9. Mc 1,8; Jn 1,33; Act 1,5.11.16; puede considerarse el objetivo como genuino: M.E. Isaacs, *The Concept of Spirit,* Londres 1976, p. 114-115. No se encuentra el artículo en ninguno de estos textos; únicamente se encuentra en Jn 1,32 a propósito del bautismo de Jesús. La referencia a J.P. Dietle remite a la p. 250 de su artículo de «Positions luthériennes», 1974, 223-287.

Jesucristo. J.P. Dietle señala atinadamente que el Nuevo Testamento no conoce el sustantivo «bautismo en el Espíritu»; que emplea siempre el verbo «bautizar en Espíritu» y siempre, precisamente, para trazar la diferencia respecto del bautismo de Juan. El verbo concentra la atención sobre *el que bautiza.* Es Jesús quien, precisamente después de su propia unción mesiánica y el don pascual de pentecostés, inaugura el régimen escatológico del Espíritu. En este régimen, «bautizar» no puede ser identificado sin más con el rito, sino que apunta a la actividad de Jesús tomada en su conjunto, su misión — declarada en su bautismo de agua por Juan, seguido de la unción del Espíritu — que inaugura los tiempos mesiánicos, caracterizados por el don del Espíritu.

En Mt 3,11; Lc 3,16, el Bautista dice: «Yo os bautizo con agua para la conversión; pero el que viene detrás de mí... os bautizará con Espíritu Santo y *fuego.*» Se reconoce aquí una versión de la fuente común y propia del primer y tercer evangelios, «Q». Juan Bautista anuncia al mismo tiempo el Mesías y el juicio escatológico: esto es patente en Lc 3,17. Pero en la Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento, y en el judaísmo, juicio final y fuego están unidos [10]. Pero, ¿por qué hablar del Espíritu o Soplo divino a propósito del juicio? Con E. Schweizer y M.-A. Chevallier, pensamos que se trata del juicio por el soplo del Mesías o del Hijo del Hombre, elementos frecuentemente asociados [11]. Hacemos nuestra la interpretación que propone M.-A. Chevallier acerca de las relaciones entre bautismo de agua y don del Espíritu. Véase infra, a propósito de Lucas, *Hechos.*

Juan

El texto esencial es el de la conversación de Jesús con Nicodemo: «Quien no nace del agua y del espíritu no puede entrar en el reino de Dios» (3,5). Disponemos de muy buenos estudios para interpretar este texto [12]. Es probable que Jesús no hablara de agua. En aquella situación, a Nicodemo el elemento agua le habría llevado a pensar en

10. Referencias en Kittel, IV, 396, n. 417 (E. Schweizer), trad. fr. *Esprit* (Ginebra 1971), p. 131, n. 5. La liturgia ha conservado este tema: «qui venturus es iudicare mundum per ignem». Y cf. Georges de la Vierge, *Le signe du Feu dans la Bible,* «Carmel», 1960, 161-171.

11. E. Schweizer, op. cit. (t. IV, p. 397 y trad. fr. p. 133, con la n. 2); M.-A. Chevallier, op. cit. (n. 1), p. 99-108, que propone una visión del enunciado a tres niveles: lo que dijo el Bautista, lo que entendió la comunidad cristiana, la redacción de nuestros textos.

12. I. de La Potterie, «*Naître de l'eau et naître de l'Esprit*». *Le texte baptismal de Jn 3,5,* «Sciences ecclésiastiques», 14 (1962) 417-443, reprod. en *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien* («Unam Sanctam» 55), París 1965, p. 31-63, que nosotros citamos. F. Porsch, *Wort und Pneuma. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums,* Francfort, 1974, p. 90, 98ss, 125s.

el bautismo de Juan. Es cierto que todos los testigos incluyen las palabras «*udati kai*, de agua y», pero esto sólo significa que la Iglesia, que practica el bautismo cristiano, entendió siempre el texto como anuncio del bautismo que ella practica. Si tratamos de hallar *lo que dijo Jesús* —y, por consiguiente, la enseñanza fundamental del pasaje,— se puede, en un primer momento, poner entre paréntesis las dos palabras en cuestión y leer: quien no nace del Espíritu[13].

En cualquier caso, ni siquiera en el texto que leemos nosotros el Espíritu es dado como el efecto del agua. Existen dos principios: el Espíritu *y* el agua, de los que proviene un mismo y único resultado, el nuevo nacimiento de lo alto. Toda una tradición exegética relaciona el «nacer del Espíritu» con la fe o con la práctica de las virtudes. Toda la entrevista con Nicodemo es una catequesis que trata del objeto auténtico y dimensiones exactas de la fe cristiana. Juan considera siempre el nuevo nacimiento del cristiano como el efecto de la fe en Cristo y de la conversión que acarrea la fe en el evangelio[14]. Si el texto habla del Espíritu, no literalmente de la fe, es porque está apuntando a la acción de Dios.

Por consiguiente, existen dos causas sobrenaturales, la del Espíritu y la del bautismo de agua que la Iglesia practicaba y continúa practicando. Para el evangelista es evidente que existe un lazo íntimo entre los dos. Lo mismo tenemos que pensar los que leemos su texto canónico. Juan, que fue discípulo del Bautista (1,37), nos informa de las palabras de éste sobre Jesús, mayor que él, sobre el que descendió el Espíritu y permanece sobre él; «él es quien ha de bautizar con Espíritu Santo» (1,32.33; cf. 3,34). En la continuación de la entrevista con Nicodemo, Juan nos dice también que Jesús bautizaba con agua (3,22.26)[15], o, más bien, que sus discípulos bautizaban (4,2). Cuando es Jesús quien bautiza (y después de él la Iglesia) con agua, es él mismo que hace nacer de lo alto por la fe en su nombre (3,15-18) y bautiza en el Espíritu. El cuarto evangelista tiene la costumbre de relacionar lo que se practica en la Iglesia con lo que dijo o hizo Jesús durante su ministerio en la tierra. Es claro que, para el evangelista, en 3,5 se trata del bautismo cristiano, que es, al mismo tiempo, de agua y de Espíritu. Esto no quiere decir que el rito y el agua sean la «causa instrumental» del don del Espíritu. Esto puede ser

---

13. Esto es admitido no sólo por La Potterie y Porsch, sino por F.M. Braun, que cita otros muchos autores: «Rev. Sc. ph. th.», 40 (1956) 15ss; «Nouv. Rev. théol.», 86 (1964) 1032, n. 21; *Le Baptême d'après le IVe evangile*, «Rev. thomiste», 48 (1948) 358-368.

14. La fe: Jn 1,13; 1Jn 3,9; 5,1. Conversión: Mc 1,15; Mt 18,3 y par. (hacerse *niño:* nacer).

15. Sobre este dato y su interés para interpretar Jn 3,5, véase C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge [5]1960, p. 308-311; X. Léon-Dufour, «*Et là Jésus baptisait*» *(Jn 3,22)*, en *Mélanges E. Tisserant*, I («Studi e Testi» 231), Roma 1964, p. 295-309; F. Porsch, op. cit., p. 50 y p. 125-130.

una interpretación teológica, para la que existen apoyos serios en la tradición[16]. El texto no lo dice: el «*kai*, y» indica, como en Tit 3,5, dos causas asociadas, conjuntas; y nada más. Pero bautismo del Espíritu y bautismo de agua no son dos realidades separadas.

San Lucas, los Hechos[17]

Examinaremos primero los textos y después, tras una conclusión global, veremos la utilización que hacen de ellos los pentecostistas.

Al oír esto, se dolieron de corazón y dijeron a Pedro y a los demás apóstoles: «¿Qué tendríamos que hacer, hermanos?» Pedro les respondió: «Convertíos y que cada uno de vosotros reciba el bautismo en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo; pues esta promesa para vosotros es y para vuestros hijos, y para todos cuantos, estando lejos, el Señor nuestro Dios se dignare llamar» (Act 2,37-39).

Este texto fundamental, principal en el sentido fuerte de la palabra, expresa la teología lucana del don del Espíritu. Anuncia la extensión de este don más allá de los límites de Jerusalén, de acuerdo con el plan del libro, que es también el de la promesa (1,8). Según el autor de los Hechos, se producirá una especie de pentecostés en Jerusalén (4,31), en Samaría (8,14-17) e incluso entre los gentiles (10, 44-47; 15,1-7). En esta primera predicación, los elementos esenciales se encadenan de la siguiente manera: conversión, bautismo en el nombre de Jesús, es decir, adhiriéndose a su poder de Señor-Salvador[18]; don del Espíritu. Recordemos 1Cor 6,11, citado supra.

El caso de los samaritanos (8,5-25) es singular: predicación de Felipe, más «profética» o «salvaje» que «apostólica», función de Simón el Mago... Los samaritanos han creído a Felipe que les anunciaba la «buena nueva del reino de Dios y del nombre de Jesucristo»; han sido bautizados, pero no han recibido el Espíritu. Para ello será necesario que el pentecostés de Jerusalén les sea traído por Pedro y Juan, quienes les imponen las manos. No se dice que los samaritanos rompieran a hablar en lenguas[19]. La interpretación de J.D.G. Dunn no es convincente. Según él, los samaritanos y Simón (que era

16. Referencias en I. de la Potterie, est. cit., p. 33.

17. Cf. E. Schweizer, en *Esprit* (tr. fr. del art. de Kittel), p. 158ss; J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, c. 9 (ed. 1977, p. 90-102; tr. fr. en la revista «Hokhma» [Lausana], 5 [1977] 21-35); M.-A. Chevallier, op. cit., p. 195ss; G. Haya-Prats, *L'Esprit force de l'Église* («Lectio divina» 81), París 1975, p. 130-138 y notas, p. 267ss.

18. Encontraremos más tarde (texto de 19,5) este «en el nombre del Señor Jesús». Se expresa aquí todo el movimiento de la fe: apegarse a... Véase las notas de la BJ a Act 2,38 y de la TOB a Act 2,38; 3,16; 4,12.

19. Esto no se dice más en el bautismo de Pablo, acompañado, sin embargo, del don del Espíritu: Act 9,17.18.

apreciado por ellos como maestro prestigioso) no habrían tenido, al principio, verdaderamente la fe en Cristo, sino en Felipe, porque éste hacía milagros... Tampoco puede afirmarse, con W. Hollenweger, que se podía ser cristiano sin recibir el Espíritu Santo. Pensamos, por el contrario, que hay que señalar el carácter marginal y poco seguro del caso de los samaritanos y la especie de *sanatio* por la que los dos apóstoles principales, venidos de Jerusalén, les agregan completamente al pueblo escatológico salido de pentecostés [20].

El caso de Cornelio y de los primeros paganos convertidos es otro «golpe» de Dios. Pero también aquí será necesaria una intervención de Pedro: 10,1-11.18. Aquí es claro el nexo entre palabra-fe-conversión-bautismo-don del Espíritu e, incluso como en pentecostés, hablar en lenguas. Pero el Espíritu tiene la iniciativa total, porque él hace abrir una puerta que Dios mismo había mantenido cerrada hasta ese momento. El Espíritu «desciende sobre» el grupo de paganos cuando Pedro no ha terminado aún de hablar y su donación precede al bautismo, necesario, sin embargo, para que ellos sean agregados a la Iglesia. Nos es familiar este relato admirable. Los pentecostalistas acuden constantemente a él; piensan que fundamenta una distinción entre el bautismo de Espíritu y el bautismo de agua.

Lo mismo acontece con la docena de discípulos imperfectamente instruidos por Apolo y encontrados por Pablo en Antioquía. Habían recibido únicamente el bautismo de Juan. Pablo «les bautizó en el nombre del Señor Jesús», después «les impuso las manos y el Espíritu Santo vino sobre ellos; y hablaban en lenguas y profetizaban» (19,5-6). También sería sumamente arriesgado generalizar este *caso* disociando un bautismo de Espíritu de un bautismo de agua y ver en ello, como en el caso de los samaritanos, nuestro sacramento de la confirmación [21]. El punto central del relato consiste en el nexo entre donación del Espíritu y adhesión al *nombre del Señor Jesús,* que es profesado en el bautismo. Este tema es sumamente importante. Significa que no podemos separar la pneumatología de la cristología-sotereología.

Concluiremos con J.D.G. Dunn que sigue, con un matiz impor-

20. Señalar, en los *Hechos,* la expresión «ser añadido a; incrementarse»: verbo *prostithemi:* 2, 41.47; 5,14; 11,24. La Iglesia es *apostólica;* no es sino la extensión o la dilatación de lo que comenzó en Jerusalén el día de pentecostés: cf. Lc 24,47.

21. M.-A. Chevallier, p. 202: «Así, junto al pentecostés de los judíos de Act 2 y del pentecostés de los paganos de Act 10, Lucas ha querido mostrar cómo dos grupos singulares, los samaritanos y los discípulos de Juan Bautista, fueron admitidos al beneficio de la misma efusión escatológica y pudieron entrar en el único pueblo de Dios. Se ha podido hablar, por modo de extensión, del pentecostés de los samaritanos y del pentecostés de los joannitas, en el sentido de que estos episodios marcan momentos importantes en la expansión misionera. Sería un contrasentido exegético ver en tales relatos ejemplos de comportamiento susceptibles de ser generalizados.»

tante, a M.-A. Chevalier. Se es cristiano por la fe en Jesucristo Salvador y por el don del Espíritu. El espíritu es dado a la fe, pero la fe es profesada en el bautismo, consagrada por él. Uno no se bautiza a sí mismo. El bautismo supone la intervención de un cristiano que es ya de la Iglesia, es agregación a la Iglesia, cuerpo de Cristo a la que se promete y da el Espíritu. Porque se recibía el Espíritu en conexión con el bautismo de agua que consagraba la confesión de la fe, el bautismo, «sacramento de la fe», ha sido también el sacramento del don del Espíritu [22]. La «confirmación» es una consumación, como veremos en el libro siguiente. Dunn, sin embargo, insiste de tal manera en el hecho de que el Espíritu es dado por Dios *en respuesta a la fe,* que, aun reconociendo que «en el libro de los Hechos la fe y el bautismo están, generalmente, estrechamente unidos» [23] y que, por consiguiente, el don del Espíritu sigue normalmente al bautismo, esto es así «porque el bautismo en el nombre de Jesús expresa la consagración a Jesús como Señor, pero el bautismo de agua no produce en sí mismo la entrada en el nuevo eón y en la experiencia cristiana. No hace sino indicar y conducir al bautismo mesiánico en el Espíritu, el único que realiza esa entrada.» Y también: «La concepción teológica que ve en Act 2,38 la prueba de que el bautismo de agua transmite el Espíritu no tiene fundamentos alguno a no ser en la teología de los siglos siguientes.» G. Kittel (citado supra, n. 1) era aún más radical en su crítica de la teología eclesiástica (luterana) del bautismo. Concluía que el bautismo según el Nuevo Testamento no es sustancialmente diferente del de Juan, un bautismo de penitencia...

Cuando Dunn emplea el término sacramento está pensando únicamente en el rito. Pero, en realidad, se trata de un todo que engloba orgánicamente conversión, Iglesia, acción de Dios (de Cristo por su Espíritu), mientras que el rito se refiere al bautismo de Jesús mismo (cf. supra, n. 22). Numerosos exegetas son más positivos que Dunn [24]. M.-A. Chevallier escribe:

---

22. Profundidad de estos encadenamientos: *Fides,* fe, designa tanto el acto del creyente, el símbolo y el bautismo en el que es profesada la fe. Éste es tradicionalmente el sacramento de la fe: cf. nuestro *La Tradition et les traditions,* II: *Essai théologique,* París 1963, p. 21-27 y las notas de p. 267ss.

23. Remitiendo a 2,38.42; 8,12ss; 8,37 (D); 16,14ss; 16,31-33; 18,8. Dunn añade, p. 96: «en el caso de los efesios (Act 19), el orden en el que Pablo plantea las preguntas indica que *pisteusai* (creer) y *baptisthenai* (ser bautizado) son dos maneras intercambiables de describir el acto de fe...»

24. Dunn cita gran número de ellos y de valor reconocido: op. cit., p. 98, n. 17 (= «Hokhma» p. 3, n. 19); igualmente Haya-Prats, op. cit., p. 268, n. 40. Añadamos O. Cullmann, «No hay bautismo cristiano sin donación del Espíritu» (*Le Baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême,* Neuchâtel - París 1948, p. 35); E. Trocmè: «A los ojos de Lucas, el Espíritu Santo es concedido a toda persona que recibe el bautismo en el nombre de Jesucristo y se convierte,

El acceso a la realidad escatológica que representa el soplo [el Espíritu] se hace por la «conversión» al evangelio y es significada por el bautismo de agua. No existe, pues, otro camino para el bautismo mesiánico del soplo que el bautismo de conversión. El paralelo que ha trazado Lucas entre la efusión de pentecostés y el bautismo de Jesús es también una manera de fundamentar y subrayar la conexión entre un bautismo de agua que será conferido en adelante en «nombre de Jesús» y el don del soplo. El bautismo de Jesús, que es a la vez en el agua y en el soplo, articula los dos períodos de la historia de la salvación que se combinan en los tiempos antes-después (p. 198 y cf. p. 207).

Además, y juntamente con otros autores favorables a los carismas, añadiremos una observación crítica a la utilización que el pentecostalismo hace de los *Hechos*[25]. Señala Schoonenberg que tratan este libro como un canon en el canon, como norma y medida de los textos normativos. Se presta especial atención a los testimonios de glosolalia. Pero, fuera del marco de Pentecostés, punto discutidísimo —no sabemos a ciencia cierta lo que sucedió, ¿lenguas extranjeras?— en los Hechos no se dan más que dos ejemplos de glosolalia: 10,46; 19,6; Cornelio en Cesarea y los joannitas de Antioquía. Son una especie de mini-pentecostés según el plan de expansión que estructura la historia que narra san Lucas. Pero:

Es un verdadero abuso construir sobre estos datos una teoría según la cual el don del soplo se manifiesta siempre por la glosolalia. Tal vez esta ilusión nazca de que, fuera de las reiteraciones ejemplares de la efusión de pentecostés, Lucas no describe, generalmente, la primera comunicación del soplo. Se contenta con mencionar la conversión y la fe o también el crecimiento de la Iglesia. No es infrecuente que, al mencionar el bautismo, silencie la comunicación del soplo divino que, según su convicción, le acompaña. Así, en el caso de los 3000 convertidos de pentecostés (2,41), del eunuco etíope (8,38), de Lidia y su casa (16,15), del carcelero de Felipe (16,33), de un grupo de corintios (18,8). No habla para nada del don del soplo en todos esos casos, pero tampoco menciona para nada el hablar en lenguas. Pero en un caso donde menciona la donación del soplo, bautismo de Pablo, no aparece para nada el hablar en lenguas (9,17-18). En resumen, parece que, lejos de haber entendido la glosolalia como un signo habitual de la comunicación del soplo, Lucas vio la primera comunicación del soplo en el bautismo como algo desprovisto ordinariamente de cualquier concomitancia digna de ser tenida en cuenta [26].

---

de esa manera, en miembro de la Iglesia (en *L'Esprit Saint et l'Église. L'avenir de l'Église et l'Oecuménisme,* París 1969, p. 25).

25. Cf. W. Hollenweger, op. cit., p. 336ss; Dunn, *Jesus and the Spirit,* Londres 1975, p. 121, 191; M.-A. Chevallier, op. cit., p. 209.

26. M.-A. Chevallier, p. 213-214. Cf. H. Küng, *La Iglesia,* Herder, Barcelona [3]1970, p. 199. A decir verdad, los pentecostistas podrían concluir: por consiguiente, el bautismo de agua llama a otro «bautismo», el del Espíritu. Pero esto significaría separar el Espíritu del bautismo dado en la fe en el nombre de Jesucristo. Y hemos visto que no es esa la realidad del Nuevo Testamento. Dunn, cuando actúa como exegeta puro, es muy crítico respecto de los pentecostistas. Hollenweger (op. cit., p. 341) cita una profesión de fe de la Asociación de Mülheim (pentecostismo alemán): «El intento de presentar el bautismo del Es-

San Lucas se interesa de manera particular por el Espíritu Santo. En un momento en que, tal vez, no era considerado como algo evidente que el cristiano fuera misionero, él desarrolló sistemáticamente este aspecto, en relación con la acción e intervenciones del Espíritu. Construyó la historia guiado por esos objetivos. Además, siente una cierta inclinación por las expresiones sensibles, por las manifestaciones visibles. Con frecuencia simplifica y materializa las cosas (su relato de la resurrección; la vida de la Iglesia primitiva, la bajada repentina del Espíritu...). Es un genio construyendo; está dotado de una sensibilidad religiosa profunda. La primacía del testimonio y de la teología es más propio de Pablo que de Lucas.

Testimonio e interpretación de la renovación respecto del bautismo del Espíritu

Sabemos de qué se trata. De hombre y de mujeres que desean fervientemente que venga, habite y actúe en ellos la plenitud del Espíritu. Probablemente han leído algún relato que suscitaba tal deseo... y narraba experiencias tan bellas, la historia de vidas completamente transformadas, ahora gozosas e irradiantes. O han sido llevados por un amigo, han asistido a una reunión para ver. Han quedado impactados, tal vez después de un momento de duda y de resistencia. Un día pidieron que se orara por ellos, que se les impusiera las manos. Generalmente, se ha hecho después de una preparación, de una instrucción, de oración. Ha llegado el momento. Han orado muchos, imponiendo sus manos sobre la cabeza o sobre los hombros: mediación del hermano, de la comunidad, pero sólo Dios actúa. Puede suceder que no pase nada en aquel momento; que, a medida que pasan los días, siga una paz, una alegría, un gusto profundo en la oración; que irrumpa una fuerza de Dios, que se haya apoderado de todo el ser, del corazón, del espíritu, de la sensibilidad. Han brotado las lágrimas, empujadas por una presión interior dulcísima. La acción de gracias ha subido del corazón a los labios, tal vez en una oración en lenguas. Porque el Espíritu se manifiesta. Se experimenta su venida. Basta con recoger el testimonio de aquellos y aquellas que han sido visitados por el Espíritu:

Me invade un nuevo poder de amor.

Antes me encontraba en la orilla del río; ahora estoy dentro.

De momento, no pasó nada perceptible. Me levanté, desconcertado durante un instante, pero, rápidamente, recuperé mi paz interior, con la certeza de haber

píritu como una segunda experiencia, que sería fundamentalmente distinta de la regeneración, carece de base en la Escritura.»

recibido el don de Dios. Durante las horas siguientes, viví de esta certeza de fe, un poco como María después de la visita del ángel. Fue como un descubrimiento experimental del «corazón profundo», del centro espiritual donde habita Dios. Esta presencia íntima que me invadía se asemejaba a un fuego intensísimo y suavísimo... («V. Sp.», enero 1974, p. 125 y 126).

Comenzaba para mí una vida nueva, hecha, esencialmente, de la conciencia de la presencia de Dios...; hecha también de una oración de nuevo cuño y que me resultaba, a veces, muy difícil de dejar. Todo ello en un clima de gran confianza y de gozo ...(ibid., p. 127).

Estamos encadenados por el Espíritu, en el siguimiento de Cristo. La efusión del Espíritu nos ha entregado a él. Ya no temo nada (ibid., p. 109).

Un corazón liberado.
Vibración de todo el ser.

Comienzo a ver cada día mejor a qué se asemeja la vida en el Espíritu. Es verdaderamente una vida de milagros, de abandono a Dios que guía y enseña, de confianza en el poder del Espíritu para transformar la vida de los hombres de forma radical, una vida que es sin cesar, y cada vez más, llenada por el amor creador y vivificador del Espíritu de Dios (Ranaghan, p. 63).

El documento de Malinas resume el testimonio de los que han vivido esta experiencia:

Un sentimiento de presencia concreta. Este sentimiento corresponde a la percepción viva y personal de Jesús como Señor. En la mayoría de los casos, este sentimiento de presencia va acompañado de la experiencia de un poder identificado espontáneamente con el poder del Espíritu Santo (...). Este poder es comprobado en relación directa con la misión. Se manifiesta como una fe intrépida, animada por una caridad que capacita para emprender y realizar grandes cosas por el reino de Dios. Otro rasgo característico de esta percepción de presencia y de poder es una intensificación de la vida de oración, con una querencia especial hacia la oración de alabanza (...). Generalmente, se experimenta esta experiencia de renovación como una especie de resurrección y se expresa en términos de gozo y entusiasmo (...). Conduce también a la experiencia de la cruz (cf. 2Cor 4,10). Debe de realizarse en una conversión *(metanoia)* continuada [27].

Del testimonio altamente impresionante de un sacerdote, destacamos, finalmente, una sugerencia interesante:

La Biblia nos habla de una doble acción del Espíritu Santo: el Espíritu que actúa «en» *(pneuma en,* en los Setenta), y el Espíritu que actúa «sobre» *(pneuma epi).* Encontramos esta distinción... especialmente en un profeta como Ezequiel...: el «Espíritu-en» viene a purificar (Ez 36,25-27) y a dar la vida (37,5-10). El «Espíritu-sobre» empuja bruscamente a alguien para una misión, a menudo profética, y acompaña su venida con signos sensibles (...). «El Espíritu-en» que purifica y da la vida da cuenta atinadamente de la acción del Espíritu en los actos iniciales de la vida cristiana (bautismo, al que hay que añadir la confirmación en la Iglesia

27. «Lumen Vitae», 1974, 379.

católica) y en la santificación del creyente a lo largo de su vida. «El Espíritu-sobre» refleja perfectamente la acción repentina y visible del Espíritu que empuja a alguien a una misión; a la que Lucas da el nombre de bautismo en el Espíritu [28].

¿Qué valor exegético tiene esta sugerencia? [29] Teológicamente tiene su interés, su verdad. En la renovación católica puede explicarse bastante cómodamente el «bautismo en el Espíritu». A veces se emplea esta expresión, pero se explica lo que se entiende con ella. Después de todo, recientemente se ha hablado de la vida monástica como de un segundo bautismo; y el padre S. Tugwell (citado en n. 1) señala: porque ella es (¡idealmente!) un medio para vivir el bautismo de forma más radical y fructífera. A veces, y más felizmente, se evita este término y se habla de «efusión del Espíritu» o de «renovación en el Espíritu Santo» (así los Ranaghan). En cualquier caso, se afirma la existencia de un solo «bautismo» y que el bautismo conferido y recibido en la fe en el nombre de Jesús comunica el Espíritu. Entonces, ¿de qué se trata? Se nos explica claramente:

> El «bautismo en el Espíritu Santo» no sustituye al bautismo ni a la confirmación. Aparece, más bien, como una reafirmación y renovación adulta de estos sacramentos, una apertura de nosotros mismos a todas sus gracias. El gesto de «la imposición de manos» que acompaña frecuentemente al «bautismo en el Espíritu Santo» no es un nuevo rito sacramental. Es un gesto fraterno de amor y de solicitud, un signo visible de nuestra realidad de seres encarnados [30]...
>
> Este nuevo movimiento pentecostal trata de pedir al Señor, por medio de una oración llena de fe y fiándose completamente de la palabra de Dios, que actualice, de una manera viva y concreta, lo que el pueblo cristiano ha recibido ya [31].
>
> La oración para el bautismo en el Espíritu Santo es, simplemente, una oración de fe en la esperanza para que la iniciación bautismal de un individuo o de una comunidad pueda renovarse y actualizarse de manera existencial [32].

---

28. René Jacob, en el n.° 21 de «Unité des chrétiens», 1976, 16. Cf. L. Fabre, «Lumière et Vie», 125 (1975) 12.

29. Leemos *en* en Lc 3,16; Act 11,16; *eis* en Gál 4,6; *epi* en Act 1,8; 2,3.17; 8,16.17; 10,44ss; 11,15ss; 19,6. En Act 8,16; 10,44 se encuentra el verbo *epipipto*, caer sobre; 19,6, la forma verbal *elthe*, vino.

30. K. y D. Ranaghan, *Le retour de l'Esprit. Le mouvement pentecôtiste catholique*, París 1972, p. 28; O'Connor (citado infra, n. 34), p. 47. Pensamos que hay más en la imposición de las manos: un deseo, sometido al beneplácito de Dios, de comunicar un don que se ha recibido. Sobre la mediación fraterna, Ranaghan, p. 114.

31. Ranaghan, p. 107.

32. Ranaghan, p. 113. Idéntica interpretación en H. Caffarel, *Faut-il parler d'un Pentecôtisme catholique?*, París 1973, p. 21ss; 53-58; J.M. Garrigues, *L'effusion de l'Esprit*, «La Vie spirituelle», 1974, 73ss; F.A. Sullivan, *Baptism in the Holy Spirit: a Catholic interpretation of the Pentecostal Experience*, «Gregorianum», 55 (1974) 49-68; cardenal L.J. Suenens, *Une nouvelle Pentecôte?*, DDB, 1974, p. 98ss.

La teología de las «misiones divinas», expuesta ya por nosotros, permite situar teológicamente esta nueva venida del Espíritu[33]. Suponiendo, desde luego, que sea real, cosa que no dudamos cuando los frutos del Espíritu denuncian su presencia bendita[34].

---

33. A.-M. de Monléon («Istina», 1976, 347, n. 19) cita atinadamente a Santo Tomás de Aquino: «La misión invisible se entiende principalmente del aumento de gracia, por el cual es elevado alguien a ejecutar algún acto nuevo o a un nuevo estado de gracia; por ejemplo cuando alguien alcanza la gracia de los milagros o de la profecía, o también cuando, ardiendo en fervor de caridad, se expone al martirio, renuncia a todos los bienes propios o emprende cualquier otra empresa difícil»: ST, I, q. 43, a. 6 ad 2.

34. Ed. O'Connor, *Le renouveau charismatique. Origines et perspectives*, trad. fr., París 1975, consagra su capítulo 3, p. 71-105, a los «efectos producidos por la renovación». Analiza: conocimiento de Dios, oración, amor a la Sagrada Escritura, transformación y profundización, liberación, curaciones de orden físico, paz y gozo, actitud respecto de la Iglesia institucionalizada, nada de santidad inmediatamente realizada, efectos durables.

IV

RENOVACIÓN Y ECUMENISMO

Ambos movimientos están llamados a encontrarse. No sólo porque provienen del mismo Espíritu como dos vías de lo que él quiere hacer con nosotros, sino porque la renovación entra en contacto con el pentecostalismo, toma algunos elementos de él en sus reuniones y entabla relaciones con miembros de las comuniones protestantes. Por todo esto, algunos dirigentes de la renovación han reflexionado sobre esta cuestión, Por nuestra parte, no podemos sino evocar algunos de estos objetivos de género y nivel diversos.

1. Pablo VI había encargado al cardenal Suenens el seguimiento de la renovación carismática, en el que éste participa personalmente ejerciendo respecto de ella una *episkope* (solicitud, vigilancia) especial. De esta solicitud nos ha venido, en 1974, el inestimable «Documento de Malinas». Y en la actualidad disponemos de una especie de directorio distribuido en 8 capítulos y 85 números, para facilitar su estudio en los grupos[1]. Para el cardenal, el ecumenismo y la renovación son dos movimientos suscitados por el Espíritu Santo que apuntan profundamente a la misma meta, la unidad de los discípulos de Jesús sobre la base de una fe y de un don de sí personales. En efecto, por una parte reconocemos que el Espíritu Santo actúa en los «otros», en las otras comunidades cristianas[2]. En segundo lugar, el ecumenismo busca una conversión y lo que el Concilio ha llamado, siguiendo a Paul Couturier, el ecumenismo espiritual. «Tenemos necesidad en todos los sectores de las actividades ecuménicas —con-

1. *Oecuménisme et renouveau charismatique,* Centurion, París 1978.
2. Reproducimos este bello pensamiento de Vl. Soloviev, citado en p. 156: «Para aproximarnos los unos a los otros necesitamos dos cosas: la primera asegurar e intensificar nuestra propia unión íntima con Cristo. La segunda, venerar, en el alma de nuestro hermano, la vida activa del Espíritu Santo que permanece en él.»

tactos, diálogos, colaboración— de la fuente espiritual que es la conversión, la santidad de vida, la oración pública y privada, decía el cardenal Willebrands en el congreso de la renovación, celebrado en Roma, en pentecostés de 1975. Desde entonces, el cardenal Suenens trata de ofrecer reglas prácticas para que los católicos miembros de la renovación la vivan como católicos. Expresa todas las precauciones que el caso requiere. La Iglesia, la función-carisma de los obispos son la garantía para que no se produzcan desviaciones en el despliegue bendito de los dones del Espíritu:

No tenemos por qué sucumbir a un ecumenismo eufórico que, en el calor de una fraternidad reencontrada, olvidara las dificultades doctrinales todavía no resueltas. Estas dificultades afectan a la manera de hablar de la acción del Espíritu cuando no se precisa el puesto y sentido que tienen las estructuras sacramentales y el juego de la cooperación humana; cuando se habla de fe sin poner en claro su contenido esencial; cuando se rechaza definir una misma fe eucarística y el papel y función de quien preside la Cena del Señor... (p. 75-76).

2. En el curso de la tercera «European Charismatic Leaders Conference» celebrada en el castillo Craheim, cerca de Schweinfurt, en junio de 1975, se adoptaron las directrices siguientes, a propuesta de H. Mühlen [3]:

Los dones de la gracia son diversos, pero el Espíritu es el mismo (1Cor 12,4). Esto vale de manera analógica para las Iglesias, separadas actualmente por culpa de los hombres.

1. Encontrarse (apreciarse) a sí mismo.
Cada Iglesia tiene una tradición espiritual determinada y en ninguna de ellas se han realizado por completo los dones de la gracia. Así, cada Iglesia tiene que preguntarse qué vocación inalienable tiene por su origen histórico.

2. Abertura.
Cada Iglesia tiene que hacerse capaz de reconocer con agradecimiento los dones de gracia de las otras Iglesias y de permitir ser enriquecida por ellas. Esto lleva a que cada Iglesia concreta se pregunte si ella no ha absolutizado sus propios dones de gracia y en qué medida es ella responsable en la división de la Iglesia-una de Cristo. De esta manera, la apertura carismática a todos los dones del Espíritu puede hacerse fecunda para el futuro de la Iglesia.

3. Acogida.
Partiendo de su vocación inalienable, cada Iglesia debe preguntarse lo que puede integrar de lo que ofrecen las restantes Iglesias; eventualmente, haciéndolo pasar por el tamiz de la crítica. Esta disposición a recibir debería de ser llevada hasta los límites extremos posibles, porque todos los dones de la gracia están hechos «para la utilidad común» (1Cor 12,7).

Rogamos al Señor de la Iglesia que el diálogo entre las Iglesias lleve a una

---

3. H. Mühlen había desarrollado este programa en *Morgen wird Einheit sein. Das kommende Konzil aller Christen: Ziel der getrennten Kirchen*, Paderborn 1974, del que hicimos la recensión y crítica en «Rev. Sc. phil. théol.» 59 (1975) 517-519.

convergencia y a un acuerdo. Sabemos que esto no puede **ser logrado por el** esfuerzo humano o por la buena voluntad, sino únicamente por **una intervención** de Cristo que vuelve de nuevo (Mc 10,27; Flp 1,6).

Por supuesto, no será el autor de *Chrétiens désunis* quien niegue que este programa se encuentre —en lo que *dice*— en la línea esencial del ecumenismo. Por otra parte, lo que dice ha sido practicado ya. La eclesiología plantea, más bien, interrogantes acerca de lo que el texto no dice. Habla como si no existiera una verdad eclesiológica, como si una Iglesia del Espíritu comenzara en 1Cor 12. En la frase «qué vocación inalienable tiene por su origen histórico» está implicada una eclesiología o, por decir mejor, una pluralidad de eclesiologías. Pero también aquí debe estar despierta la crítica, porque la historia ha montado muchas cosas relativas, frecuentemente muy discutibles, sobre la herencia inalienable. El ecumenismo teológico emprende, partiendo de un auténtico conocimiento de la historia y en diálogo con los otros, una revisión bastante radical de estas formas recibidas de la historia, que jugaron, en su momento, un papel decisivo en las divisiones cristianas. Esta crítica pone al descubierto, precisamente, una sustancia eclesiológica positiva. ¿Puede aplicarse a las «Iglesias» el tema de la diversidad de dones como si una Iglesia, finalmente universal, estuviera compuesta por las Iglesias divididas, a la manera como una comunidad de cristianos se compone de personas que tienen sus dones y participan en la construcción de la comunidad aportando a ella sus servicios? Somos conscientes de que el texto de Craheim no tenía por qué dar los fundamentos teológicos del ecumenismo, pero tenemos que ser lúcidos acerca de la significación de las trayectorias, incluso de las más generosas.

Esta cuestión de una aplicación a las Iglesias del tema de los carismas requería una elaboración positiva y crítica a la vez. O. Cullmann había realizado ya esa empresa, pero limitándose al catolicismo y al protestantismo[4]. Prosiguiendo su reflexión sobre las estructuras de la historia de la salvación, constataba que la armonía del evangelio es el resultado de dos fuerzas o tendencias, la concentración y el universalismo. La gracia de la Iglesia católica está en la búsqueda de universalismo, con el peligro de entrar en contacto con el sincretismo; en una apertura al mundo en la que ella perdería la pureza de la concentración en Cristo. El carisma de la reforma consistió en reafirmar con intransigencia las exigencias de esta concentración sobre la Biblia, Cristo, la justificación por la fe.

El *carisma* espiritual del catolicismo ideal consiste en su irradiación universal y en su capacidad para rodear al Evangelio de formas externas que le preservan de la desintegración. Su *peligro* concreto, por el contrario, reside, por una parte,

4. O. Cullmann, *Vrai et faux oecuménisme* («Cahiers théologiques» 62), Delachaux et Niestlé, 1971.

en una asimilación sincretista al mundo y, por otro lado, en una contracción juridicista en el plano de la doctrina y de las instituciones.

El *carisma* del protestantismo clásico es su concentración en un centro de irradiación y el valor que concede a la libertad del Espíritu. Su *peligro* reside, por una parte, en un endurecimiento y aislamiento de la doctrina central y, de otra parte, en un subjetivismo desmesurado que ha llevado, en repetidas ocasiones, al protestantismo moderno a minar el fundamento cristiano central y a aceptar, de manera excesivamente amplia, normas puramente temporales y, en parte, inasimilables.

La tarea del ecumenismo no debe de consistir en una fusión precipitada de las Iglesias, sino, por el contrario, en el deber de que cada Iglesia tome plena conciencia de su carácter carismático, lo purifique y profundice. Tal purificación se llevará a cabo allí donde el carácter exclusivo esté presente; el encuentro no se hará en la periferia, sino en el centro: el universalismo ideal del catolicismo debe de concentrarse sobre el núcleo del evangelio y la concentración ideal del protestantismo tiene que convertirse en irradiación.

Es preciso que cada Iglesia, en una coexistencia y colaboración estrechas y *pacíficas* con las demás, profundice y purifique su carisma propio, de manera que se sienta por sí misma forzada a reconocer el carisma de la otra, pero, al mismo tiempo, considere como una advertencia las deformaciones del carisma de la otra Iglesia.

3. J.-M. Garrigues plantea la cuestión desde dentro de lo que se vive en el seno de la renovación[5]. Expresa, si no una crítica, al menos un sentimiento de insatisfacción respecto de los acuerdos teológicos, por ejemplo, de las comisiones mixtas y más aún, tal vez, los de «Fe y Constitución». Son productos intelectuales que no emanan de una comunión de oración y traducen en grado mínimo la esperanza de un don de Dios con miras a la plenitud. No sabemos si tal crítica se aplica al trabajo del grupo de Les Dombes, pero pone el dedo en la llaga. La renovación, por el contrario, es una manera de vivir el mismo misterio de Cristo que viven también otros cristianos; y de vivirlo con los hermanos, recibiendo la sustancia de una tradición viva. A esta vida del mismo misterio se han añadido bastantes desarrollos que es preciso purificar, por consiguiente, criticar. Con todo, están ligados a la sustancia auténtica de lo que ha sido vivido. Por esa razón es menester, especialmente, profundizar lo que es válido. El pecado consiste en acusar al otro considerándole únicamente bajo su lado humano y dejando de percibir, de esa manera, lo que él vive de la plenitud a la que todos debemos tender.

Percibimos ahí el eco de una experiencia que, en su plano y en su aspecto positivo, es indiscutible. «La desautorización más severa de nuestras desuniones es la gracia que Dios ha derramado en todos nosotros por medio de su Espíritu, de invocarle, de cantarle, de amarle, de perdernos en él»[6], y de hacer todo esto no sólo de manera

5. *L'Oecuménisme*, «Il est vivant» («Cahiers du Renouveau»), 18 (1978) 3-6; 13-15.

6. Daniel Pezeril, prefacio a S.V. Taylor, *Puissance et patience de l'Esprit*, DDB, 1977, p. 12.

similar, sino juntos. Ante una experiencia de este género, un teólogo responsable que hable en nombre de la verdad que trata de servir, se siente obligado a plantear algunos problemas. Tiene la impresión de que está comportándose como el compositor de un diccionario frente a un poeta inspirado. Pero, ¿si su vocación consiste en hablar conforme a la gramática o el diccionario...?

4. Muchos, en nombre de la experiencia, han hablado del peligro de dejarse ganar por el vocabulario y, en consecuencia, por la teología del pentecostismo [7]. Muchos han leído relatos salidos de este movimiento, que han ejercido una influencia, aunque, como señalaron los Ranaghan, no influyera en los orígenes de la renovación católica. Con participación de otros cristianos o sin ella, la renovación vive de una experiencia del espíritu que no está ligada, de suyo, a las formas eclesiales católicas sino que, por tomar de nuevo una especie de parábola que ha sido propuesta, cubre los lagos particulares de las iglesias divididas con un inmenso manto de agua común a todos, el irresistible oleaje del Espíritu [8]. Para algunos fieles de la renovación conocidos por mí no existe problema alguno; la Iglesia se encuentra allí donde él (ella) hace la experiencia del Espíritu. El hecho se inscribe en un cuadro más amplio; por todas partes se realiza un poco una unidad de los cristianos; o, al menos, una unidad de cristianos sin unidad de las Iglesias. Porque se sitúa en otro plano o en otra línea distinta a la de esa unidad buscada por el ecumenismo. Se está más allá. Efectivamente, se habla de «postecumenismo». Pero, al igual que el «postecumenismo secular», tampoco este otro de la renovación suprime los problemas. Se limita a ignorarlos pasándolos por alto. Es posible, y así lo pensamos personalmente, que este hecho tenga una significación positiva en el plan providencial de reintegración en la unidad. Pero no olvidemos que se trata de una unidad visible, no sólo de una unidad espiritual. No se puede conceder una especie de autonomía al elemento pneumatológico sin ocuparse de lo que implica la necesaria referencia cristológica [9]. En otras catego-

7. Este peligro ha sido señalado no sólo por J.R. Bouchet (op. cit. supra, p. 350), por W. Storey (id. op., p. 99 y 119), por la síntesis de «Pro mundi vita», n.º 60 (1976), sino también por el pastor L. Dallière.

8. Cf. en «Foi et Vie», julio-octubre 1973, p. 11, la parábola de Jim Brown contada por A. Wohlfahrt (y ya anteriormente por G. Appia en «Réforme», 11 noviembre 1972). En el mismo n.º, p. 67, bajo la pluma de J.P. Gabus, «el movimiento actual suscitado por el Espíritu Santo está en trance de crear en occidente *una iglesia totalmente nueva* que no será ni católica ni protestante, sino, sencillamente, evangélica o, si preferís, católica-ortodoxa-evangélica».

9. Por referencia cristológica entendemos, en efecto, no sólo la persona del Señor Jesús, su doctrina, su cruz, su programa exigente, sino la inserción en la Iglesia y los medios de gracia que proceden del Verbo encarnado. El peligro de constituir de hecho una «Iglesia» de la experiencia que se hace en las reuniones donde se encuentra calor y seguridad, no es una quimera.

rías teológicas se hablaría —y tocaríamos la cuestión de la inmediatez— de búsqueda de la *res* al hacer la economía del *sacramentum;* búsqueda de una unidad en la gracia sin interés por los medios instituidos de la gracia [10].

En teología es ya clásico distinguir dos planos que se designan, en latín, por los nombres de *sacramentum* y de *res.* En efecto, Dios nos llama a la comunión de su vida por la mediación de medios sensibles: historia de los patriarcas de Israel, palabra de los profetas y salmos inspirados, encarnación (la Palabra revelante se hace no sólo palabra humana, sino *carne)* y, a partir de ella, ministerio de los doce y de los que éstos instituyeron después de ellos, palabras, bautismo, eucaristía, otros signos mesiánicos, etc. Todo esto ha entrado en la historia y ha tomado en ella formas concretas, relativas ciertamente, pero que son las formas bajo las que se nos ofrece el don de Dios. También en esta historia, los discípulos se han convertido en un pueblo, como Israel a partir de los doce hijos de Jacob. Nosotros mismos no podemos ser plenamente discípulos de Jesús si no estamos insertados en ese pueblo que es la Iglesia, en la solidaridad de los apóstoles y de los hermanos. «Se mantenían adheridos a la enseñanza de los apóstoles y a la comunión fraterna, a la fracción del pan y a las oraciones» (Act 2,42).

Todo esto apunta a un fruto espiritual. La Palabra es para la fe, el Evangelio es para el amor, los sacramentos son para la gracia, es decir, la vida de hijos de Dios por la incorporación a Jesucristo. Los ministerios son para el servicio de la vida espiritual, de comunión con Dios y con los hermanos, para ofrecer nuestras vidas en unión con la ofrenda de Jesús... Entre estos dos órdenes o planos volvemos a encontrar la dialéctica del *ya (res)* y el *todavía no (sacramentum)* que, siguiendo a J.D.G. Dunn, hemos reconocido como elemento de la condición del Espíritu aquí abajo.

Éste es el orden normal; éste es el plan de Dios. Pero la historia y los hechos nos demuestran que cada uno de estos dos planos, el de lo espiritual y el de los medios sensibles, puede desarrollarse de manera autónoma. Efectivamente, han existido eclesiologías dominadas por la afirmación de los medios hasta llegar a un juridicismo y un clericalismo inaguantables y eclesiologías de pura interioridad espiritual, de una inmediatez del fruto espiritual más o menos desconocedora de las mediaciones. Es bien conocido que Lutero, por ejemplo, combatía en dos frentes opuestos; contra los que no tenían en

10. Pablo VI denunció más de una vez una propensión a valorar la componente carismática de la Iglesia en detrimento de sus estructuras jerárquicas y sacramentales: referencias en Ed. O'Connor, *Charisme et institution,* «Nouv. Rev. théol.» 96 (1974) 3-19 (p. 4, n. 4). Las páginas siguientes reproducen un artículo, *Propos sur Oecuménisme et Renouveau par l'Esprit,* aparecido en «Tychique», 13-14 (1978) 81-86.

su boca otra palabra que «*¡Geist, Geist!* ¡Espíritu, Espíritu!», y los que sólo hablaban de «*¡Kirche, Kirche!* ¡Iglesia, Iglesia!». Posteriormente, hemos conocido los cuáqueros, de una parte, y una eclesiología totalmente juridicista y externa, por la otra. Evidentemente, ésta favorecía la cohesión de una sociedad casi monolítica. La pura interioridad e inmediatez espiritual corre el peligro de llevar al intimismo individualista y de olvidar las exigencias de cooperación del pueblo de Dios, que es el cuerpo de Cristo.

El análisis clásico que acabamos de resumir puede aclarar la cuestión de la relación entre la renovación y el ecumenismo que apunta a la reinsertación de todos los discípulos de Cristo en la unidad visible de su Iglesia. Efectivamente, en una asamblea de oración, de apertura y de consagración a Jesús y al Espíritu, puede realizarse una unidad en el plano de los frutos y de las realidades espirituales. Porque se comulga en el mismo Señor, en el mismo Espíritu; y con gran intensidad. Se llega, pues, a un unidad más allá de las pertenencias y de las divisiones confesionales. Si, como confesamos en el Símbolo, el artículo de la Iglesia va unido al del Espíritu Santo, se realiza una cierta unidad de la Iglesia de esta manera. Unidad digna de toda consideración. Bendecimos a Dios por ella.

Pero, sin embargo, la unidad no está lograda. La experiencia del encuentro de pentecostés en Lyón, en 1977, lo ha puesto dolorosamente de manifiesto. La Iglesia y su unidad comprenden otros elementos y otro nivel. Se ha alcanzado, tal vez, el último nivel, pero falta el penúltimo. Iglesia es el comienzo del reino de Dios, pero es solamente su vestíbulo. El templo comprende un altar de los holocaustos y un lugar santo del incienso y de los panes de proposición ante el Santo de los santos. La Iglesia es sacramento y no sólo comunión en y por el Espíritu. Es palabra y confesión de fe; es celebración de la eucaristía y de los sacramentos; es comunidad y ministerios; es disciplina personal y comunitaria. Y en este punto no estamos unidos. Podemos concluir que la renovación no es, como tal, *la* solución del imponente problema ecuménico. Éste requiere todavía otros esfuerzos que, ¡bendito sea Dios!, son realizados actualmente con toda seriedad.

Podemos preguntarnos también si la unión en las realidades espirituales que puede realizar la renovación deja intactas las diferencias y divisiones que debemos de constatar en el plano del «sacramento». En este punto, necesitaríamos el testimonio de quienes participan en las actividades de la renovación y pertenecen confesionalmente a diferentes Iglesias. Nuestra aportación será más modesta. Cada uno entona la canción que le ha sido asignada. La nuestra es la de un teólogo: lo cual no nos produce ni orgullo ni vergüenza. Se refiere a cuatro aspectos:

a) Orar juntos, meditar juntos la palabra de Dios, constatar en

los otros los evidentes dones del Espíritu. Los participantes en las reuniones ecuménicas, y más aún los de la renovación, se reconocen mutuamente como cristianos auténticos y como hermanos posibles, porque lo son ya realmente. Sin haber resuelto aún las dificultades que ellos reconocen, presienten que las superarán un día. Lo que les une es más fuerte que lo que les separa.

b) La revalorización de la pneumatología es uno de los factores que cambian profundamente el rostro de la Iglesia y el sentido de nuestra pertenencia vivida en su realidad. Se trata del lugar reconocido a los carismas, en el sentido en que san Pablo habla de ellos (especialmente Rom 12,6; 1Cor 12,4ss), en el sentido de dones o talentos dados a cada uno y que el Espíritu Santo nos hace poner al servicio de la edificación del cuerpo de Cristo o de las comunidades de discípulos. En determinadas condiciones de las que hemos hablado en otro lugar, estos carismas son ejercidos como *ministerios*. En lugar de definirse por el sacerdocio de los presbíteros ejercido sobre una clientela de laicos, la Iglesia aparece como una comunidad que se edifica por la aportación fraterna de sus miembros. Esto no suprime, la función indispensable del ministerio ordenado, pero desclericaliza la Iglesia. Este planteamiento exige una visión plenamente trinitaria, pero hemos vivido demasiado de un monoteísmo pretrinitario o de un «Jesuanismo» (A. Manaranche) igualmente insuficiente.

c) Puede trasponerse a las Iglesias y a las grandes tradiciones o familias espirituales esta teología de los carismas con fundamento pneumatológico y trinitario. No podemos aceptar completamente y sin señalar interrogantes, ni las propuestas de O. Cullmann (supra, n. 4), ni el tema de «comunidad conciliar», que goza actualmente de una gran acogida en el Consejo ecuménico de las Iglesias. Pero, utilizando palabras pronunciadas por Roger Schutz en Zurich el 1.º de febrero de 1977, diremos: «Si dos personas separadas tratan de reconciliarse, es esencial que descubran primero los dones específicos sedimentados en el cara a cara. Si cada uno afirma disponer de todos los dones, si quiere aportar todo sin recibir nada, la reconciliación no se producirá jamás. Lo mismo tenemos que decir respecto de la reconciliación entre las Iglesias.» Esto significa que las grandes comunidades cristianas que cubren frecuentemente espacios culturales originales han incorporado dones del Espíritu igualmente originales, que deben de ser respetados en una unidad de la fe, de eucaristía, de ministerio y de misión cuyo lazo será el mismo Espíritu. En este sentido, el cardenal Mercier leyó —en la última Conversación de Malinas— un informe redactado por dom Lambert Beauduin, «La iglesia anglicana unida, no absorbida.» Pablo VI volvió a utilizar, recientemente, la misma idea. El ecumenismo está llamado a aplicarla teniendo en cuenta, al mismo tiempo, las exigencias de la unidad verdadera de la Iglesia y la originalidad de los dones de aquel que los

distribuye «como él quiere». La experiencia y reflexión necesarias en el movimiento de renovación, profundizadas en un clima de humildad y paciencia, podrán ayudar a madurar una búsqueda que vaya más allá de las fuerzas humanas.

d) Nuestro amigo dom Clément Lialine, un verdadero espiritual, arremetía, en sus últimos años, contra la herejía de la «eclesiolatría»; incluso, decía él, el eclesiocentrismo. Es una absolutización de la Iglesia tomada en sí misma, una primacía del valor dado a lo eclesial, a lo eclesiástico más que a lo teologal, más que a la palabra e iniciativa *de Dios,* a lo evangélico. El tema es muy delicado. Un poco como la oración en relación a la perfección de los hijos de Dios, la Iglesia es un medio consustancial al fin que ella persigue. Por consiguiente, no podemos oponer, ni tan sólo separar, las dos cosas. Una fórmula de Ireneo expresa esto perfectamente, pero por su equilibrio, enuncia un programa muy difícil: «*Ubi enim ecclesia, ibi est Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia.* Allí donde está la Iglesia, está también el Espíritu de Dios; y allí donde se encuentra el Espíritu de Dios, allí se encuentra la Iglesia y toda gracia» [11]. ¿Está condicionada por la Iglesia la presencia del Espíritu, o debemos definir la Iglesia por la presencia y acción manifiestas del Espíritu? La reforma suscribiría gustosamente el segundo término del enunciado; la Contrareforma el primero. La verdad católica exige una síntesis de los dos. ¿No será, acaso, la renovación un lugar favorable para intentarla?

Dentro de determinadas condiciones. La primera de ellas es que los seguidores de la Renovación posean conciencia activa de no tener el monopolio del Espíritu. Que no consideren la renovación y sus actividades como su Iglesia. Es normal que amen ese movimiento, que encuentren su gozo y su desarrollo en él. Pero sería malsano que hicieran de él su Iglesia. Deben de insertarse en la gran comunidad católica, con sus sacramentos, sus pastores, sus actividades, su misión y su *diakonia* al mundo. Deben de asumir su vida e historia, en solidaridad con hermanos que no pertenecen al movimiento de la renovación, pero son también habitados y animados por el Espíritu. Todo esto es absolutamente evidente, pero conviene insistir en ello. Un rechazo sanamente crítico de la eclesiolatría tiene que producirse en el marco de un inmenso, profundo y caluroso amor a la Iglesia. La experiencia demuestra que tal amor es altamente provechoso para una vida de oración y de alabanza.

La segunda condición es como el fundamento de la primera. Afecta a la salud de toda vida por el Espíritu y en el Espíritu. Hemos hablado en otro lugar, para criticarlo, de lo que nuestros amigos or-

---

11. *Adv. Haer.*, III, 24 (SChr 211), París 1974, p. 474.

todoxos llaman el cristomonismo [12]. Es una construcción teológica que lo relaciona todo con Cristo, de tal manera que da pie a olvidar al Espíritu. «Vosotros, los católicos, nos producís a veces la impresión de querer hacer la economía del Espíritu Santo», me decía, en 1934, el pastor Charles Westphal... Por consiguiente, es imprescindible otorgar al Espíritu el lugar que le corresponde. El Espíritu constituye el objeto de una «misión» propia. Después de la encarnación y de pascua hay un pentecostés. La consagración eucarística se realiza mediante la recitación de la institución *y* la epiclesis. Pero el Espíritu no realiza otra obra que la de Cristo. Sólo hay *una* economía de la salvación, un solo bautismo, que es, a la vez, en la pascua de Cristo y en el Espíritu. Tanto san Pablo como san Juan dan, como criterio de la acción del Espíritu, la referencia a Cristo:

Nadie que habla en Espíritu de Dios, dice: «¡Maldito sea Jesús!», y nadie puede decir: «Jesús es Señor», sino en el Espíritu Santo (1Cor 12,3).

Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, él os lo enseñará todo, y os recordará cuanto os he dicho yo (Jn 14,26). Cuando él venga, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad plena; porque no hablará por cuenta propia, sino que hablará todo lo que oye... Él me glorificará porque recibirá de lo mío y os lo anunciará (16,13-14).

Conoced en esto el espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa a Jesucristo venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios (1Jn 4,2-3).

Afirmar un criterio cristológico para una auténtica pneumatología significa concretamente buscar de nuevo la conjunción o, al menos, el acuerdo de los actos y frutos atribuidos al Espíritu Santo con la obra del Verbo encarnado, Jesucristo nuestro Señor. El Espíritu es el soplo, el dinamismo; es, al mismo tiempo, la interioridad y el poder. Personaliza e interioriza el don de Dios venido a nosotros en Jesucristo (es dado en nuestros corazones: Gál 4,6) y, al mismo tiempo, lleva el evangelio hacia delante, en el contexto desconocido de las cosas por venir (Jn 16,13). El Verbo es la forma y rostro dados a la comunicación del don de Dios. Es la palabra, la enseñanza. Los signos sensibles de nuestra comunión son: bautismo, eucaristía, sacramentos. El Verbo es el ministerio de los doce constituidos en misión universal (Mt 28,18-20); es la función de Pedro en el seno del colegio apostólico. El Espíritu unido al Verbo ha penetrado la humanidad y la historia. Juntos han suscitado la Iglesia, la tradición, el testimonio de los santos... Dar un criterio cristológico a la pneumatología es, sin desconocer la libertad del Espíritu que sopla donde quiere (Jn 3,8; 2Cor 3,17), saber que esta libertad es la de la verdad (Jn 8,31: «Espíritu de verdad»: 16,13) y que la «misión» o venida

12. Véase nuestro estudio *Pneumatologie et «christomonisme» dans la tradition latine*, en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta* (Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips), Gembloux 1970, p. 41-64.

del Espíritu tiene relación, acuerdo, conexión con la del Verbo. El Espíritu es quien nos hace miembros del cuerpo de Cristo (1Cor 12,13; Rom 8,2ss), pero este cuerpo no es el del Espíritu Santo, es el *de Cristo.*

Si volvemos ahora a la cuestión de lo que la renovación por el Espíritu puede aportar al ecumenismo, sabemos ya que tiene una incidencia en la difícil cuestión. Vive la verdad de que la Iglesia se construye desde dentro, que la comunión en el amor tiene la primacía sobre toda organización o mediación exterior. Pero no debe considerarse como que realiza la unidad más allá y a pesar de las diferencias que subsisten. El problema eclesiológico permanece bajo la forma de la referencia cristológica a la institución del Señor, al *sacramentum* eclesial fundado por él. No se puede borrar esto en nombre de la experiencia inmediata del Espíritu y de sus frutos.

El Espíritu y el Cristo-Verbo se condicionan mutuamente. El Espíritu es referido al Verbo, no anula sus exigencias, abre a ellas, de manera que el Cristo Verbo se hace presente, interior, dinámicamente activo por el Espíritu. En una meditación bíblica de gran profundidad, un miembro católico de la renovación, el padre Étienne Garin, escribe: «Sin el Espíritu, la palabra queda estéril, una semilla sin agua. Sin la Palabra, el Espíritu se reduce a búsqueda ciega, errante, del agua sin semilla»[13]. ¡Oh grande, santa, apasionante Iglesia que es inseparablemente cuerpo de Cristo y templo del Espíritu, ciudad construida sobre los apóstoles del Señor y lugar donde actúa el Espíritu «que ha hablado por los profetas»!

---

13. E. Garin, *Construire l'unité bien sûr, mais quelle unité?*, «Tychique», 13-14 (1978) 89-95 (p. 91).

CONCLUSIÓN

«EN LA UNIDAD DEL ESPÍRITU SANTO TODO HONOR Y TODA GLORIA»

Las dos «misiones» del Hijo y del Espíritu, salidas del Padre y hechas a la criatura, retornan al Padre en una alabanza cósmica, universal y total.

A) En Jesús, Dios se ha dado un corazón de hombre, un corazón perfectamente filial

El Padre no ha cesado de decir: «Tú eres mi Hijo amado, en quien me he complacido.» Y Jesús no ha cesado de decir: «Tú eres mi Padre, he venido para hacer tu voluntad.»

¿Comienza este diálogo en la eternidad de la vida intratrinitaria? ¿Podemos ver en él la fórmula de lo que la teología llama la generación activa y la generación pasiva? Sólo se puede a condición de no distinguir en Dios una dualidad, una trinidad de conciencia [1]. Es cierto que las «misiones» temporales de la segunda y tercera personas son el término, en lo creado, de las procesiones eternas. Pero la generación divina del Verbo-Hijo se termina en una humanidad consciente y libre que va a *decir* algo al Padre; y precisamente: Tú eres mi Padre, tú me has preparado un cuerpo; yo estoy aquí para hacer tu voluntad (Sal 40,7; Heb 10,5-9). No podríamos trasponer una palabra del Hijo al Padre en la trinidad «esencial» o inmanente a no ser viendo el «Tú eres mi Padre» como el fruto *constituido por el* «Tú eres mi Hijo», es decir, como una expresión de la generación pasiva [2].

1. «No podríamos, pues, hablar de una reciprocidad de «tú» en el seno de la Trinidad. El Hijo es la expresión que el Padre se da a sí mismo, pero éste no podría ser concebido como «diciendo», a su vez, «algo»: K. Rahner, *Mysterium Salutis*, t. VI, París 1971, p. 86, n. 29 (trad. cast. en Cristiandad, vol. II, t. 1, Madrid 1969).

2. Pero con ello no está dicho todo respecto de la vida intradivina. Véase al final de esta conclusión, unas consideraciones sobre esta vida.

Consideraremos, pues, únicamente el diálogo que se entabla entre el Padre y la santísima conciencia humana de Jesús. Cuando el Espíritu Santo actualiza en María su capacidad femenina de ser madre, hace que se suscite en ella una humanidad a la que el Padre dice con toda verdad: «Tú eres mi Hijo amado»: cf. Heb 1,5ss. La unión hipostática que se realiza entonces es el acto propio y personal del Verbo-Hijo, pero el Espíritu Santo (¿por apropiación?) realiza la santificación de este germen de hombre; obra en él un alma filial, un amor filial. En teología clásica se habla, a este respecto, de gracia santificante cuya plenitud absoluta es dada a Jesús, y, como veremos, en calidad de Jefe, de Primero de una multitud de hermanos («gracia capital»).

¿Debemos, podemos colocar desde este instante, en el germen de hombre suscitado en María, una respuesta «Tú eres mi Padre» de la que el Espíritu santificador sería en él el principio? La carta a los Hebreos dice claramente: «Al venir al mundo Cristo dice: Sacrificio y ofrenda no quisiste, pero me preparaste un cuerpo... Entonces dije: "Aquí estoy"; en el rollo del libro así está escrito de mí, para cumplir, oh Dios, tu voluntad» (10,5ss). Es el enunciado de *conjunto* de la disposición del alma de Cristo «que en virtud del Espíritu Eterno se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios» (Heb 9,14; cf. Sal 2,8). Es cierto que, en Jesús, Dios ha suscitado en el mundo un corazón de hombre perfectamente filial, un adorador absoluto. Lo hemos indicado ya al hablar del alma filial de Jesús[3]. Y ¿qué decir de su oración, de sus noches de oración en la soledad?[4] Para nuestro gozo, también aquí tenemos que recordar, una vez más, los grandes momentos del intercambio: «Tú eres mi hijo»; «Tú eres mi Padre».

A la edad de doce años, Jesús se queda en Jerusalén después que han partido los peregrinos, una vez terminada la fiesta. Sus padres lo encuentran en el templo después de tres días de búsqueda ininterrumpida: «¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que tenía que estar en la casa de mi Padre?» (Lc 2,49) ¿Qué conciencia de su relación con su Padre tenía Jesus entonces al nivel de su conocimiento humano? Lo hemos visto ya: la unión sustancial de su humanidad con la persona del Verbo-Hijo dejaba a su naturaleza humana el uso normal de sus facultades. Y debía de entrar en el designio que su Padre tenía sobre él según un régimen de obediencia, no de evidencia. Pero el episodio demuestra que, en la inteligencia de su relación con su Padre, él se encontraba en un estado mucho más avanzado que sus pa-

3. Supra, p. 311. Y, para lo que sigue (conciencia y conocimiento de Jesús), véase supra, p. 45ss.

4. Jesús es incomprensible si no le vemos en esta oración. Y cf. nuestro *Jésus-Christ, notre Médiateur, notre Seigneur* («Foi vivante» 1), París 1965, p. 95-118.

dres, a pesar de que ellos tenían alguna evidencia de un misterio sobrenatural.

Jesús fue ungido por el Espíritu para su obra mesiánica en el momento de ser bautizado por Juan. «Y en el momento de salir del agua vio los cielos abiertos y al Espíritu que, como una paloma descendía sobre él. Y vino una voz de los cielos: Tú eres mi Hijo amado; en ti me he complacido» (Mc 1,10-11). En Lucas, Jesús está en oración —«Tú eres mi Padre, yo estoy aquí para hacer tu voluntad»— el Espíritu desciende sobre él y la voz del cielo enuncia: «Tú eres hijo mío, yo te he engendrado este día» (3,22 refiriéndose a Sal 2,7). En el orden intratrinitario, «el Padre engendra a su Hijo incesantemente, en un hoy perpetuo»[5]. Le engendra en Jesús hombre según las etapas de la «economía»: concepción, bautismo - unción mesiánica (cf. Act 10,38), resurrección - glorificación, hasta que la *humanidad* de Jesús sea revestida de la condición soberana de una humanidad de Hijo de Dios, de la que hablan 1Cor 15,45 y Flp 2,9-11.

En su oración, por el Espíritu que desciende sobre él, por la voz que aplica a él la frase dicha al Siervo «mi amado en quien me he complacido» (Is 42,1), Jesús entra en plena conciencia en su obediencia de hijo, obediencia que le impondrá la vía del Siervo. Se adhiere por adelantado a la voluntad de su Padre. Los evangelistas se referirán a esa voluntad con la frase «era preciso que», «para que se cumplieran las Escrituras»[6]. Efectivamente, casi de inmediato Jesús es sometido a prueba precisamente en su obediencia a la voz de Siervo; voz que el demonio contrapone a su condición de «Hijo de Dios»: «Si eres Hijo de Dios...» Pero Jesús ha sido conducido al desierto por el Espíritu, del que está lleno (Lc 4,1) y responde con una frase de sumisión: «Adorarás al Señor tu Dios; a él solo darás culto.»

«Para el Hijo, haber nacido es tener el ser de su Padre. De igual manera, ser enviado es conocerse como viniendo del Padre»[7], es decirle: Tú eres mi Padre. Ésta será la confesión constante de Jesús a lo largo de su vida pública:

> En aquel momento, se estremeció de gozo Jesús en el Espíritu Santo y exclamó: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra; porque has ocultado estas cosas a sabios y entendidos y se las has revelado a la gente sencilla. Sí, Padre, así lo has querido tú (Lc 10,21).

> Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y llevar a término su obra (Jn 4,34; cf. Mt 7,21).

---

5. Orígenes, *Ioan. com.*, I, 39, 204 (Preuschen, *Orig. W.*, t. IV, p. 37), después de una cita de Sal 2,7, que citan también Clemente Romano (Cor 36,4), Justino, Metodio, etc.

6. Véase nuestro *Jésus-Christ, notre Médiateur, notre Seigneur*, op. cit., n. 4, p. 84 y 93, n. 17 y 18. Estas fórmulas se aplican, sobre todo, a la pasión.

7. San Agustín, *De Trinitate*, IV, 20, 29: «Sicut natum esse est Filio a Patre esse, ita mitti est Filio cognosci quod ab illo sit.»

Lo mismo el Padre que me envió vive, y yo vivo por el Padre (Jn 6,57).

Mi doctrina no es mía, sino del que me envió (7,16).

No hago nada por mi propia cuenta, sino que lo que el Padre me ha enseñado, eso es lo que hablo (8,28; 12,49-50; 14,10). Yo hago siempre lo que le agrada a él (8,29). Pero el mundo ha de saber que amo al Padre y que obro según el Padre me ha ordenado. Levantaos, vámonos de aquí (14,31) (era dejar el Cenáculo para ir a Getsemaní).

En su agonía estuvieron presentes los mismos que habían contemplado su transfiguración, donde se reprodujo la palabra de la teofanía del Padre en el bautismo: «Éste es mi Hijo amado en quien me he complacido. Escuchadle» [8].

La agonía fue el momento dramático del grito al Padre: «¡Abba, Padre, todo te es posible; aparta de mí este caliz! pero no lo que yo quiero, sino lo que tú» (Mc 14,36). «Tú eres mi Padre; yo he venido para hacer tu voluntad.» ¿Respondió el Padre? En Lc 22,42 un ángel conforta a Jesús. San Juan va más lejos: «Ahora mi alma se encuentra turbada. ¿Y qué voy a decir: Padre, líbrame de esta hora? ¡Si precisamente para esto he llegado a esta hora! ¡Padre, glorifica tu nombre! Vino entonces una voz del cielo: «Lo he glorificado y de nuevo lo glorificaré» (12,27-28).

¡Jesús en cruz! Se ofrece por un espíritu eterno, dice Heb 9,14, idea tomada por el misal romano en la oración antes de la comunión: *cooperante Spiritu Sancto.* Comenzó el salmo 22: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27,46; Mc 15,34). El «tú eres mi Padre» se ha convertido en una llamada al Ausente: «¡Oh Hijo sin Padre! ¡Oh Dios sin Dios!» [9] Pero, si como opinamos personalmente, Jesús continuó el salmo o al menos recitó algunos versículos, qué esperanza, qué «tú eres mi Padre» emergió en su corazón.

A ti se abandonaron nuestros padres,
se abandonaron y tú los libraste;
clamaron hacia ti y fueron preservados,
a ti se abandonaron, y no sufrieron decepción (...)
desde el vientre materno ya eres tú mi Dios.

En Lc (23,46) la última palabra de Jesús está tomada de otro salmo (31,6): «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» [10].

8. Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,34-35. Juan empalma un equivalente de la agonía con una evocación de la glorificación por el Padre: 12,27-28. Sobre el paralelismo entre la escena del bautismo y la de la transfiguración, cf. L. Legrand, *L'arrière-plan néotestamentaire* de Lc 1,35, «R. Bibl.», 70 (1963) 162-192.

9. Louis Chardon, *La Croix de Jésus*, Éd. de Paris 1937, p. 158.

10. J. Guillet escribe: «Poner su soplo entre las manos de Dios no significa ya para él (el suplicante del Sal 31) morir, sino, al contrario, como pone de manifiesto el dístico siguiente: "tú me libras, Dios de fidelidad", reencontrar la vida segura y la paz...» *Thèmes bibliques*... («Théologie» 18), París 1951, p. 227.

La respuesta del Padre llegó día y medio más tarde. Se limitó a decir: «Tú eres mi Hijo» pero en condiciones absolutamente nuevas: «os anunciamos que la promesa hecha a los padres Dios la ha cumplido en favor de los hijos, que somos nosotros, suscitando a Jesús, como ya estaba escrito en el salmo segundo: *Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy*» (Act 13,32-33). San Pablo detalla en qué sentido el Hijo es engendrado hoy: «El evangelio de Dios... acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, constituido *Hijo de Dios con poder*, según el espíritu santificador, a partir de su resurrección de entre los muertos, Jesucristo *nuestro Señor*» (Rom 1,1-4). El mismo Hijo de Dios, el mismo Cristo, después de haber tomado la condición de siervo, después de haber obedecido hasta la muerte de cruz —«Tú eres mi Padre, yo he venido para hacer tu voluntad»— ha recibido de Dios, su Padre, la condición soberana de *una humanidad de Hijo de Dios*, un título de *Señor* (Flp 2,6-11; Act 2,36; Rom 14,9). El mismo Espíritu Santo cuyo poder había suscitado en María un retoño salido del linaje de David, retoño que debería ser llamado Hijo de Dios, ha hecho nacer, como don escatológico, a Jesús a la gloria que conviene al Hijo de Dios. Desde ese momento, él mismo puede dar el Espíritu: 1Cor 15,45; Jn 7,37-39).

B) En Jesús estamos destinados a ser hijos de Dios; él nos comunica la vida filial por su Espíritu

Estamos llamados a ser hijos en el Hijo.

Porque los que de antemano conoció también de antemano los destinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que éste fuera el primogénito entre muchos hermanos (Rom 8,29).

Por cuanto nos eligió en él antes de la creación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia. En su amor nos había predestinado a ser hijos adoptivos suyos por medio de Jesucristo (...) En él fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa, el cual es arras de nuestra herencia (Ef 1,4-5.13-14).

La prueba de que sois hijos es que Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abba, Padre! Así que ya no eres esclavo, sino hijo; y si hijo, también heredero por Dios (Gál 4,6-7).

Si el Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros ...(...) Vosotros recibisteis un Espíritu que os hace hijos adoptivos, en virtud del cual clamamos: ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. Y si hijos, también herederos: herederos de Dios, y coherederos de Cristo (Rom 8,11.15-17).

De estos versículos llenos de plenitud, podemos sacar unas proposiciones. Ilustrarlas y comentarlas por los testimonios de los padres constituirá un deleite fácil de conseguir.

Estamos predestinados en Cristo. Es decir, Dios (el Padre) nos incluye en el designio de gracia que realiza por aquel que ha dicho: «Tú eres mi Hijo», en el momento de su concepción, de su bautismo, de su resurrección - glorificación [11]. En consecuencia, somos amados por el mismo amor con que el Padre ha amado a su Hijo [12].

Esto significa que ese amor eficaz nos constituye en hijos. Con la diferencia que existe entre Hijo por naturaleza e hijo por adopción [13], diferencia que expresa Jesús [14] y que san Juan señala utilizando *tekna* cuando se refiere a nosotros y *uios* cuando se refiere a Jesús [15]. Somos verdaderamente hijos de Dios por adopción y por gracia. Formamos con el Hijo un solo ser filial [16]. Él es el Hijo único *(monogenes)*, pero también el hijo primogénito de una multitud de hermanos. Así, en Jesús y gracias a él, el Padre nos dice: «Tú eres mi hijo.»

Somos hijos por el Espíritu Santo, por una comunicación del Espíritu del Hijo: Gál 4,6; Rom 8,14ss. Este Espíritu nos hace orar: «¡Abba, Padre!»; él es en nosotros como un agua que murmura «ven hacia el Padre» [17]. Gracias a Cristo, «unos y otros tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu» (Ef 2,18).

---

11. Una de las grandes convicciones de los padres es la de que Cristo jamás está desatado de los cristianos. Es bíblico: los verbos con *sun* en san Pablo, todo el dinamismo del misterio de Cristo en san Juan. San Cipriano, *Epist.*, 63, 13 y 68, 5 (Hartel, p. 711 y 754); san Atanasio, *C. Arianos*, I, 50 y II, 69-70; san Gregorio de Nisa, *C. Eunom.*, II (PG 45, 533); T.-J. van Bavel, *Rech. sur la Christologie de s. Augustin*, Friburgo 1954, p. 74-102; R. Bernard, *La prédestination du Christ total*, en «Recherches Augustiniennes» III (1965), p. 1-58.

12. Cf. Rom 8,28-30.39; 2Cor 5,19; Ef 4,32; Jn 17,23, «les has amado como me has amado a mí», y 26 «para que el amor con que me has amado esté con ellos y en ellos también yo».

13. Por adopción: Gál 4,5; Rom 8.15.23; Ef 1,5; E. Schweizer, en ThWzNT, t. VIII, p. 402.

14. «Mi Padre y vuestro Padre»: Jn 20,17. San Agustín: «Dicimur filii Dei, sed ille aliter Filius Dei» *(En. in Ps.*, 88,7; PL 37, 1124).

15. *Uios:* véase concordancias: *Tekna:* Jn 1,12; 11,52; 1Jn 3,1.2; 5,2.

16. 1Cor 1,9, *eis koinonian tou uiou;* Gál 3,25-29; san Atanasio, *C. Arianos*, II, 59: «El Padre no es verdaderamente Padre sino del Hijo, y nada de lo creado es verdaderamente su Hijo. Por consiguiente, es evidente que nosotros no nos convertimos en hijos por nosotros mismos, sino el Hijo que está en nosotros (...). Así el Padre, ante aquellos en quienes ve a su Hijo, declara que son sus hijos y dice: yo os he engendrado y este verbo engendrar se refiere al Hijo, mientras que el verbo hacer se refiere a las criaturas» (PG 26, 273); san Cirilo de Alejandría, *De recta fide ad Theodosium:* «Cristo es al mismo tiempo el Hijo único y el hijo primogénito. Es el Hijo único como Dios; es hijo primogénito por la unión salvífica que ha establecido entre él y nosotros, haciéndose hombre. Por ello, en él y por él, somos hechos hijos de Dios, por naturaleza y por gracia. Lo somos por naturaleza en él, y solamente en él; lo somos por participación y por gracia, por él, en el Espíritu...» (PG 76, 1177); san Agustín, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 69 (PL 40, 79); *In Ioan. Ev.*, tr. XLI (35, 1696); *In epis. ad Parthos* X (35, 2055). Cf. E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ. Ét. de Théol. hist.*, Bruselas - París, ²1936, t. II, p. 86ss.

17. San Ignacio de Antioquía, *Ad Rom.*, VII, 2 (en 116); Funk, I, p. 260: ¿eco de Jn 4,14?; san Atanasio, *Ad Serapionem*, I, 25; el Hijo, por su encarnación,

Si el Padre nos dice «Tú eres mi hijo» por y en la doble misión del Verbo-Hijo y del Espíritu, ¿cómo le responderemos «Tú eres mi Padre, heme aquí para hacer tu voluntad»? Por la oración: «Padre nuestro, santificado sea tu Nombre, venga a nosotros tu reino, hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo...» Y por toda la vida orientada hacia Dios y según Dios, que se resume en el «sacrificio espiritual» de Rom 12,1 o en la vida según el Espíritu, con la lucha contra la «carne», de la que hemos hablado anteriormente. Finalmente, en la línea del Siervo que se sacrifica a sí mismo y se convierte, de esta manera, en fuente de vida para los otros. Esto vale para todos los fieles, pero con mayor intensidad para el ministro del evangelio.

San Pablo reconoce una dimensión cósmica a esta cualidad de hijo de Dios cuyas arras ha puesto el Espíritu en nosotros. El destino del mundo está ligado al nuestro. También él espera una pascua por la que tendrá participación en la gloria y libertad de los hijos de Dios: Rom 8,18-25; cf. Ef 1,3-14.

Todo esto es y será posible porque el mismo Espíritu existe en Cristo, nuestra cabeza, y en sus miembros o cuerpo suyo. En nuestra cabeza está en plenitud. Está desde el comienzo como principio de santidad; desde su «sesión a la derecha del Padre» como poder del Señor. Ya en su unción mesiánica había recibido el poder (Act 10,38), pero no como cuando, elevado a la derecha de Dios, recibió el Espíritu como Señor, de manera que pudiera expandirlo: Act 2,33-36; Jn 7,39. A nuestra predestinación a ser hijos en el Hijo, primogénito de una multitud de hermanos, responde el hecho de que lo somos por el mismo Espíritu, *idem numero*, idénticamente el mismo[18]. Pero él se encuentra en nuestra cabeza en plenitud absoluta, en nosotros según la medida del don de Dios y de nuestra acogida.

C) El Espíritu de Dios llena el universo Acoge todo lo que es para gloria de Dios

«El espíritu del Señor ha llenado el mundo y el que todo lo abarca tiene conocimiento de cuanto se habla» (Sab 1,7). «Tu soplo incorruptible está en todas las cosas» (12,1). Si existe aquí alguna reminiscencia de un tema estoico, éste ha sido pasado a clave teológica. Se trata del soplo *de Yahveh*[19]. Como subraya C. Larcher[20], existían

«ennoblece en el Espíritu toda la creación, divinizándola, haciéndola hijo, y la conduce al Padre» (PG 26, 589).

18. «Idem numero Spiritus», encícl. *Mystici Corporis*. Cf. supra, p. 224, n. 21.

19. Cf. M.E. Isaacs, *The Concept of Spirit. A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its Bearing in the New Testament* (Heythrop Monographs) Londres 1976.

20. C. Larcher, *Études sur le Livre de la Sagesse* («Ét. Bibliques»), París 1969, p. 362, n. 1.

ya antecedentes en la utilización de este tema: el soplo de Dios no se extendía solamente al hombre (Gén 2,7; 6,3; Job 21,3; 33,4; Ez 37; Ecl 12,7); se extendía a todo viviente (Sal 104,28-30; Job 34,14-15). Además, el «soplo de Dios» es también soplo creador (Jdt 16,27; Sal 37,6; 104,30)... Como la sabiduría, el Espíritu de Dios actúa en todas partes.

1. *El Espíritu actúa en todas partes*

Los padres estuvieron profundamente convencidos de esta afirmación. Siguiendo a los apologistas, los padres se dedicaron más a desarrollar el tema del *Logos* presente y activo en todo pensamiento verdadero: constituye la racionalidad del mundo [21]. Pero san Ireneo nos dice que el don del Espíritu celeste ha sido enviado «*in omnem terram*, a toda la tierra» [22]; que, en los últimos tiempos, «ha sido derramado sobre todo el género humano» [23]; que «descendió sobre el Hijo de Dios convertido en Hijo del hombre; por ello, con él, se acostumbró a habitar en el género humano, a reposar sobre los hombres, a residir en la obra modelada por Dios» [24].

Los autores anteriores a la escolástica admitían que el Espíritu Santo es el principio de todo conocimiento verdadero [25]. En la edad

21. Cf. san Ireneo, *Adv. Haer.*, III, 18, 1 (PG 7, 932); (SChr 211/2, p. 342: «semper aderat generi humano»); *Demonstr. ev.*, 34 (SChr 62, p. 87, «según su condición invisible, es derramado en nosotros en todo este universo...»); Clemente de Alejandría, *Protrept.* 112, 1 (GCS Clen. I, p. 79); *Strom.*, VI, 6, 44, 1 (II, p. 453); 13, 106, 3 y 4 (p. 485) y cf. W. Bierbaum, *Geschichte als Paidagogia. Theou: Die Heilsgeschichtslehre des Klemens*, «Münch. Th. Zeitsch.», 5 (1954) 246-272. Sobre los *Semina Verbi*, véase también A. Luneau, *L'histoire de salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, París 1964, p. 89 (san Justino), 113s (Clemente). Posteriormente, los padres son más críticos: p. 148-149 (san Basilio), 157 (san Gregorio Nazianceno), 240 (san Hilario), 281. Doctrina tomada de nuevo por Pío XII, enc. *Evangelii praecones* (2-4-1951) nn. 58 y 62; radiomensaje de 31-12-1952; discurso del 29-9-1957 (AAS 49 [1957] 906-922); por Juan XXIII, enc. *Mater et Magistra* (AAS 53 [1961] 444); por el Concilio, *Lumen Gentium*, n.º 16; *Gaudium et Spes*, n.º 57 § 4.

22. *Adv. Haer.*, III, 11, 8 (SChr 211, p. 168 y 169); 17, 3 (p. 330 y 331).

23. Ibid. 11, 9 (p. 171 y 172).

24. Ibid. 17, 1 (p. 330 y 331).

25. Cf. san Isidoro, *Sent.*, I, 15, 4 (PL 83, 569); Beatus, *In Apoc.*, lib. I (Ed. H.A. Sanders, Roma 1930, p. 44); Walafrido Strabon, *De exordiis*, pr. (PL 144, 919; MGH, Capit. II, p. 475); el papa Zacarías, en 473 (Jaffé, 2270); el papa Zósimo, citado por Próspero, *Contra Collatorem*, 5 (PL 51, 228); Abelardo, *Theologia* (PL 178, 1221 C). Se admitía a veces una visión cósmica de la función del Espíritu: Abelardo pensaba que el alma del mundo, de la que hablan los filósofos, podría designar *per involucrum*, por envolvimiento, la acción vivificante del Espíritu en el universo: M.-Th. d'Alverny, *Abélard et l'astrologie*, en *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable... (Cluny 2-9 juillet 1972)*, París 1975, p. 611-628. También Abelardo fue acusado, en el concilio de Sens, 1140, de hacer del Espíritu Santo el alma del mundo: DSch 722.

media se citó y glosó frecuentemente una máxima del Ambrosiaster que se atribuía a san Ambrosio: *Omne verum, a quocumque dicitur, a Spiritu Sancto est:* toda verdad, venga de donde viniere, es del Espíritu Santo»[26] Algunos concretaban: se refiere a la verdad sobre Dios. Otros opinaban que se trataba de los juicios que competen a la voluntad. Tomás de Aquino cita a veces el principio sin ofrecer explicación alguna[27], pero distingue también entre la luz natural, que procede de Dios, y la que viene de los dones de la gracia[28], o bien entre simples mociones actuales del Espíritu Santo *movente, sed non habito* y luces dadas a la fe viva[29]. Alberto Magno admitía una noción más amplia de «gracia». Se pregunta si toda verdad objeto de saber es inspirada por el Espíritu Santo; responde: sí, se le llama gracia a todo don dado por Dios gratuitamente[30]. Es el caso de la existencia misma.

Los espíritus se sienten inclinados actualmente a tomar de nuevo el tema ambrosiano y a extender incluso su aplicación. Así, la constitución pastoral del Concilio, *Gaudium et Spes*[31]. El ortodoxo Georges Fedotov ve al Espíritu actuar en el dinamismo cósmico y en las inspiraciones de todo creador de belleza. Añade que la Iglesia tiene que superar la ambigüedad por el criterio de la cruz[32]. *Gaudium et Spes,* n.º 44, reconoce que el esfuerzo cultural y social humano han aportado algo a la Iglesia para la predicación de su mensaje. Sin referirse a este contexto, el teólogo protestante Langdon Gilkey piensa que la relación dialogal, de beneficio recíproco, entre la teología y el entorno cultural humano, supone una presencia del Espíritu en uno y otra[33]. Y añade: «No es preciso decir que los mismos principios se aplican, con una urgencia mucho mayor, a nuestro diálogo con las otras religiones.» En este punto no hay divergencias. Incluso un hom-

---

26. PL 17, 245; Z. Alszeghy (*Nova Creatura. La nozione della grazia nei commentari medievali di S. Paolo,* Roma 1956, p. 196) remite a Hervé de Bourg-Dieu (PL 181, 939ss), Pedro Lombardo (PL 191, 1650), Pedro Cantor y Jean de la Rochelle (mss.), Pedro de Tarentasia (*Dilucidatio,* éd. Anvers, 1617, 215*a).*

27. *Com. in Tit.,* c. 1, lect. 3 fin; *in Evan. Ioan.,* c. 8, lect. 6.

28. ST, I-II, q. 109, n. 1 ad 1.

29. *Com. in 2 Tim.,* c. 3, lect. 3.

30. *In I Sent.,* 2, 5 (Borgnet XXV, 39) y II, d. 25, c. 6 (XXVII, 433). Para Alberto, el Espíritu Santo está *in omnibus (De gratia Capitis,* ed. I. Backes, *Florilegium Patristicum XL,* Bonn 1935, p. 20: ninguna persona está privada totalmente de la gracia.

31. Si el n.º 41 § 1 habla del Espíritu Santo obrando en la necesidad religiosa sentida por los hombres, si el n.º 28 § 5 habla de él como conductor a la salvación, los n.º 26 § 4 y 38 § 1 final atribuyen a su acción todo movimiento hacia la justicia o la renuncia al amor propio.

32. G. Fedotov, *De l'Esprit Saint dans la nature et dans la culture,* «Contacts» 28 (n.º 95: 1976) 212-228.

33. Langdon Gilkey, *L'Esprit et la découverte de la vérité dans le dialogue,* en *L'Expérience de l'Esprit,* Mélanges Schillebeeckx («Le Point théologique» 18), París 1976, p. 225-240. Habría que citar aquí las pp. 231-232.

bre de Iglesia tan clásico como Manning nos lo diría[34]. Podríamos multiplicar los testimonios sobre la presencia del Espíritu y su trabajo en la vida de las almas[35].

Un teólogo anglicano, John V. Taylor, obispo de Winchester, ha intentado relacionar lo que hemos comprobado sobre la presencia activa del Espíritu por doquier, con el carácter propio de la tercera persona. Se llama *The go-between God*, el Dios agente, el Dios que se insinúa por doquier para crear las verdaderas relaciones. Y escribe: «El Espíritu Santo aparece como aquel intermediario permanente y dinámico que obra en cada elemento y en cada proceso del universo material y como la presencia inmanente y anónima de Dios. El verdadero fundamento de toda misión es la acción de la creación y de la redención en el corazón de cada cosa (...) La Biblia nos dice claramente que Dios trabaja siempre en momentos de reconocimiento mutuo. Es una historia hecha de encuentros»[36].

2. *El Espíritu guía secretamente la obra de Dios en el mundo*

La historia es como una obra de teatro inmensa que no se representa únicamente sobre la escena pública. San Ireneo compara el Espíritu Santo con un director de teatro. Dirige el drama de la salvación sobre la escena de la historia de manera que los hombres le conozcan y se dejen seducir por él. Tal es el sentido de este texto cuyo original griego poseemos[37]:

En él (el espiritual), todo posee una firmeza inquebrantable: — respecto del único Dios todopoderoso, «de quien vienen todas las cosas» [1Cor 8,6], es la fe íntegra; — respecto del Hijo de Dios, Jesucristo nuestro Señor, «por quien vienen todas las cosas», y de sus «economías», por las que él, el Hijo de Dios, se ha hecho hombre, es la adhesión firme; — y respecto del Espíritu de Dios, que

---

34. Escribe en la dedicatoria de *La mission du Saint-Esprit:* «Puede decirse con toda verdad, con san Ireneo: *Ubi Ecclesia, ibi Spiritus...*; pero no sería verdadero afirmar que el Espíritu no está allí donde no está la Iglesia. Las operaciones del Espíritu Santo no han cesado de penetrar la totalidad de la raza humana desde sus orígenes y se encuentran actualmente en pleno vigor, incluso entre los que están fuera de la Iglesia.»

35. Dos referencias tomadas de publicaciones recientes: Y. Raguin, *Evangelización y religiones mundiales,* «Concilium», 134 (1978) 63-71; W. Dwyer, *El teólogo en el Ashram,* «Concilium», 135 (1978) 267-276 (Kabir, poeta místico del siglo xv).

36. John V. Taylor, *Puissance et patience de l'Esprit,* prólogo de monseñor Daniel Pezeril, Desclée de Brouwer (col. «Christus» 44, *Essais),* París 1977, p. 87.

37. *Adv. Haer.*, IV, 33, 7ss: SChr 100, 818 y 819 (traducción). Seguimos la explicación de la expresión *tas oikonomias... skenobatoun* que ofrece H.J. Jaschke, *Der Hl. Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis,* Münster 1976, p. 51. El sentido exacto del verbo es: producir en la escena.

da el conocimiento de la verdad, que *publica las «economías» del Padre y del Hijo según cada generación*, para bien de los hombres, como lo quiere el Padre.

El Espíritu puede revelar las economías del Padre a cada generación porque es el Amor y porque pone el germen del amor y de la esperanza en las criaturas (cf. Rom 5,5). El neoplatonismo está dominado por la idea de que el Amor mueve el mundo. Ya Aristóteles hablaba del primer motor inmóvil que mueve el mundo *os eromenon*, como al que ama mueve a lo amado [38]. Las almas espirituales comprenden esto con otra profundidad. El místico persa Rumi († 1273) describía el movimiento ascensional de todas las cosas en los siguientes términos:

Debes saber que las olas del Amor hacen girar la rueda de los cielos: sin el Amor, el mundo sería inanimado.

¿Cómo se transformaría en planta una cosa inorgánica? ¿Cómo se sacrificarían las cosas vegetales para llegar a estar dotadas de espíritu?

¿Cómo se sacrificaría el espíritu por ese Soplo que hizo concebir a María?...
Cada átomo está prendado de esa Perfección y se apresura hacia ella...
Su prisa dice implícitamente: «Gloria a Dios» [39].

Una generación después, Dante terminaba así su Paraíso:

En su profundidad vi que se halla reunido, atado con amor en un solo libro, todo lo que por el universo está esparcido (...) La forma universal de este nudo creo que la vi porque diciendo esto me siento presa de la mayor satisfacción (...).

Así, mi mente, toda en suspenso miraba fija, inmóvil y atenta, y siempre por el mirar sentíase encendida.

Aquella luz causa tal efecto, que apartarse de ella para mirar otra cosa no es posible que se consienta jamás.

Porque el bien, que es objeto de la voluntad, está todo en ella y, fuera de ella es defectuoso lo que allí es perfecto (...).

A la alta fantasía le faltaron aquí las fuerzas; pero ya giraban mi deseo y mi voluntad como rueda que igualmente es movida por el amor que mueve el sol y las demás estrellas [40].

Después de estos versos incomparables vamos a citar una canción entonada en nuestras asambleas y que proviene de los hijos de san Bernardo. Es de inspiración auténticamente bíblica y expresa la misma doctrina sublime:

Sol de justica,
Hace madurar el universo,
Y su Espíritu en nuestros desiertos
Es fuente viva.

---

38. Aristóteles, *Physica* VIII.
39. Cita de Mathnawi, V, 39ss, en Eva de Vitray Meyerovitch, *Mystique et Poésie en Islam. Djalâl-ud-Din Rûmî et l'Ordre des Derviches Tourneurs*, París [2]1972, p. 184, n. 5.
40. *La divina comedia (El Paraíso*, canto 33, p. 647ss) en *Obras completas de Dante Alighieri*, BAC, Madrid 1956.

3. *El Espíritu trenza, en una doxología, todo lo que es para Dios en el mundo*

«Créeme, mujer; llega la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre... Pero llega la hora, y es el momento actual, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad; porque ésos son precisamente los adoradores que el Padre desea» (Jn 4,21.23). Nosotros estamos llamados a ser estos verdaderos adoradores: véase infra n.º 4. Cuando escribimos el libro *Mystère du Temple,* sentimos la necesidad de dedicar un apartado a «las dimensiones del templo espiritual en extensión y en profundidad» [41]. Efectivamente, Dios tiene adoradores por todas partes. Los profetas habían anunciado que los pueblos subirían todos a Jerusalén para adorar [42]. Ya en ellos dominaba más el elemento espiritual que el geográfico y material. Era el anuncio de una extensión del conocimiento de Dios. Pero con pentecostés, Jerusalén vivió como una especie de estallido en el mundo entero y sólo Dios conoce a los suyos (cf. 2Tim 2,15). «¿Se esconde uno en escondites; y yo no lo veré —oráculo de Yahveh—. Los cielos y la tierra ¿no los lleno yo? —oráculo de Yahve—» (Jer 23,24). ¿No estamos autorizados desde entonces a entrar en el camino de los que perciben y experimentan las armonías secretas de la creación y de la gracia, los espirituales y los poetas? ¡Leamos!

El Verbo de Dios
ha abandonado la lira y la cítara,
instrumentos sin alma,
para entregarse por el Espíritu Santo
al mundo entero concentrado en el hombre;
se sirve de él
como de instrumento con voces múltiples
y, acompañándose de su canto,
de este instrumento que es el hombre,
ejecuta la pieza de Dios [43].

Se ha dicho en el Nuevo Testamento (Rom 8,19-22) que el hombre y toda la creación están sometidos, a pesar de ellos, a la vanidad y que todo suspira y tiende hacia la libertad de los hijos de Dios. Este misterioso movimiento de la creación, este deseo innato en las almas, es la oración interior. No se la puede apresar porque está en todos y en todo [44].

---

41. *Le mystère du Temple ou l'Economie de la Présence de Dieu à sa créature, de la Genèse à l'Apocalypse* («Lectio divina» 22), París 1958 (²1963), p. 232s.

42. Cf. Is 2,2-3 (= Miq 4,1-3); 56,6-8; 60,11-14; Zac 8,20ss; 14,16; nuestro *Mystère du Temple,* p. 98-101.

43. Clemente de Alejandría († h. 211-216), citado por M.D. Chenu, *Peuple de Dieu dans le monde,* París 1966, p. 34.

44. *Récits d'un pèlerin russe,* tr. J. Gauvain, París ²1948, p. 63. Tal vez existe demasiado optimismo, porque la voz del mundo es ambigua, en estas líneas de

No se trata únicamente de un gemido; es una alabanza. La Biblia da testimonio de esta alabanza cósmica: los elementos y quienes viven sin conciencia la pronuncian sin saberlo y sin palabras, pero el hombre la interpreta. Es fácil encontrar los textos, pues son ampliamente conocidos[45]. Citaremos más bien, aquellos que, sin ser cristianos, no por ello tienen un sentido menos auténtico y profundo:

> ¿No has visto que se prosternan ante Dios todos los que están en los cielos y todos los que se encuentran en la tierra, y el sol, y la luna, y las estrellas, y las montañas, y los áiboles, y los animales?
>
> No has visto que todo lo que existe en los cielos y en la tierra celebra las alabanzas de Dios y también los pájaros al extender las alas? Cada uno conoce su oración y su alabanza. Y Dios sabe lo que ellos hacen[46].

4. *La Iglesia sabe a quién y por quién asciende esta alabanza. Ella recoge y da voz a la doxología del universo*

Existe una cierta *kenosis* del Espíritu: actúa sin revelarse de otro modo que en los actos que él inspira secretamente. Y «¿dónde está ahora el reino de Dios? ¿Dónde se realiza? Según las mismas palabras de Jesús, no podemos apuntar con el dedo y decir: está aquí o está allí. En realidad, se encuentra en medio de nosotros de una manera inexplicable (Lc 17,21). Aparece allí donde las personas se confían a Dios y a su amor, aunque, al hacerlo, no hablen expresamente de Dios o de Jesús (Mt 25,35ss). Por este motivo, el reino de Dios es una realidad oculta de la que sólo puede hablarse en parábolas»[47].

Pero Dios se ha revelado también. Ha constituido un pueblo que, bajo la nueva disposición de la Palabra, de los sacramentos, del don del Espíritu, se llama la Iglesia[48]. En el amplio campo de todo lo que es de Dios y para Dios en el mundo, es la zona iluminada, compuesta por el pueblo que conoce y confiesa. «Minoría cognitiva», dicen Peter Berger y los sociólogos. Admitiríamos esta expresión si no pretendiera *definir* una realidad que es, ante todo, de comunión, sacramental, doxológica. Sí, la Iglesia conoce al Padre, al Hijo y al Espíritu. A partir de ese momento, ella no va a limitarse a vivir su propia obediencia

---

R. Laurentin: «El Espíritu transforma el gemido trágico y desesperado del cosmos (Rom 8,19-23) en un gemido inefable de esperanza (8,26). No gime el Espíritu, pero hace acceder a una nueva conciencia la aspiración ansiosa del hombre y del entorno humano necesitados de salvación» *(Pentecôtisme chez les catholiques*, op. cit., París 1974, p. 201).

45. Igualmente los de la liturgia: «Santo eres en verdad, Señor, y con razón te alaban todas tus criaturas» (Plegaria eucarística 3).

46. *Corán* XIII, 13 y XXIV, 41: citado en pág. 192 de la op. cit., supra, n. 39.

47. W. Kasper, *Jésus le Christ.*, op. cit., tr. fr., París 1976, p. 145.

48. Cf. la constitución dogmática conciliar *Lumen Gentium*, n.º 9.

de fe y su propia alabanza; recogerá en ésta «todas las oraciones, incluso las que ni siquiera son musitadas»[49], las venidas del Espíritu no descifradas, no reveladas[50], y la suma de estos puntos sagrados que, sin saberlo las almas mismas, dicen en ellas *Pater noster*[51].

La Iglesia recoge y ofrece todo esto. Pero no podemos afirmar que ello le sea extraño. Esto pertenecía ya a ella porque, como ha dicho Paul Evdokimov, «sabemos dónde está la Iglesia, pero no tenemos facultad alguna para juzgar y decir dónde no está la Iglesia»[52]. La Iglesia es más que su espacio ideal, es su patria real, es secretamente su madre. ¡Cuánto nos gusta el salmo 87, el de la ciudad de Dios!:

> Yo recuerdo a Rahab y a Babel
> entre los que me conocen.
> Aquí están Tiro, Filistea
> y la misma Etiopía:
> éste ha nacido allí.
> De Sión se ha de decir: ¡Madre!,
> porque todos han nacido en ella.

La Iglesia, que conoce a Dios y trata de buscar su gloria, intenta hacer participar de este conocimiento a fin de incrementar la gloria. Los motivos que empujan a la actividad misionera se reducen a un intento de reunir el género humano en *un* pueblo de Dios, *un* cuerpo de Cristo, *un* templo del Espíritu Santo. Al precisar estos motivos, el Concilio concluye: «Así, por fin, se cumple verdaderamente el de-

---

49. Ch. Péguy, *Le mystère des saints Innocents*, Éd. NRF in-12, p. 51:

Veo la cuarta flota. Veo la flota invisible.
Son todas las oraciones que ni siquiera han sido dichas, las palabras que no son pronunciadas.
Pero yo las escucho. Esos oscuros movimientos del corazón, los oscuros buenos movimientos, los secretos buenos movimientos.
Que brotan incesantemente y que nacen y ascienden inconscientemente hacia mí.
Ni siquiera la sede de ellos los percibe. Nada sabe de ellos; es solamente su sede.
Pero yo los acogo, dice Dios, los cuento y los peso.
Porque soy el juez secreto.

50. Maurice Clavel, *Ce que je crois*, París 1975, p. 234:

Un joven cristiano que encuentro, miembro de la renovación carismática, antiguo cabecilla del mayo francés, me dice encogiéndose de hombros:

— *¿Mayo?... ¡A lo sumo un pentecostés sin Espíritu!*

Y yo, siempre fiel a mi doctrina — y pensando en el pasaje: ¡que es una doctrina! — le dije:

— *Con un Espíritu indescifrado, del que padecían...*

Y responde él:

Como quieras, pero entonces... verdaderamente no revelado.

51. «Hay muchas almas, pero no existe una con la que no esté yo en comunión mediante aquel punto sagrado en ella que dice Pater noster»: Paul Claudel, *Cantique de Palmyre*, en *Conversations dans le Loir-et-Cher* (Pléiade, p. 731).

52. *L'Orthodoxie*, París 1959, p. 343.

signio del Creador, al hacer al hombre a su imagen y semejanza, cuando todos los que participan de la naturaleza humana, regenerados en Cristo por el Espíritu Santo, contemplando unánimes la gloria de Dios puedan decir: "Padre nuestro"» [53].

Evidentemente, tenemos ahí una perspectiva escatológica. ¿Acaso no pide la Iglesia *por ella misma* cuando ora: «como este pan estaba disperso sobre las montañas y reunido se hizo uno, así sea reunida tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino» [54]. Pero ya desde ahora recogemos todo lo que, en el mundo, es para Dios. O más exactamente, ofrecemos al Padre esta gavilla que ata, invisible y soberanamente, el Espíritu Santo. Todas nuestras plegarias eucarísticas terminan con esta doxología:

Por Cristo, con él y en él,
a ti, Dios Padre omnipotente,
en la unidad del Espíritu Santo,
todo honor y toda gloria
por los siglos de los siglos. ¡Amén!

Después de esto, el sacerdote invita a decir: Padre nuestro... Respecto de la doxología, dos especialistas han presentado sendas interpretaciones que se contraponen. Para J.A. Jungmann, «en el Espíritu Santo» equivale al «en la santa Iglesia», de Hipólito [55]. Dom B. Botte sigue el trazo de la historia de la fórmula, que aparece en el 420: es una fórmula esencialmente trinitaria que expresa la unidad de las personas divinas y su glorificación común [56]. No queremos entrar en esta discusión. Como cristiano, como sacerdote, pronuncio diariamente esta doxología con gran intensidad y le doy el siguiente sentido: el Espíritu Santo, que llena el universo y que, teniendo todas las cosas unidas, sabe todo lo que se dice, recoge todo lo que, en el mundo, es para Dios y está destinado al Padre, *pros ton Patera;* él ata la gavilla en una alabanza cósmica, por, con y en Cristo, en quien todo tiene su consistente (Col 1,15-20). Después de lo cual, nosotros, los fieles, que conocemos al Padre y al que él ha enviado, reactualizamos, con Cristo, la invocación que él nos enseñó y que el Espíritu nos hace orar: ¡Abba, Padre! Tú eres mi Padre... De esta manera, la eucaristía, que es acción de gracias, adquiere toda su plenitud.

Cada día, es mi misa sobre el mundo.

---

53. Decreto conciliar *Ad Gentes divinitus*, n.° 7 § 4.

54. *Didakhe*, IX, 4; y cf. X, 5, «y reúnela de los cuatro vientos esta Iglesia santificada, en el reino tuyo».

55. J.A. Jungmann, *In der Einheit des Hl. Geistes*, en *Gewordene Liturgie*, Innsbruck 1941, p. 190-205; *El sacrificio de la misa*, BAC, Madrid [4]1965, p. 948-949; *In unitate Spiritus Sancti*, «Zeitsch. f. kath. Theol.», 72 (1950) 481-486.

56. B. Botte, «La Maison-Dieu», 23 (1950) 49-53; *L'Ordinaire de la Messe*, París 1953, p. 133-139. P. Smulders ofrece algunas referencias suplementarias, *Dict. de Spiritualité*, t. IV, col. 1275.

Por la gracia del Espíritu Santo, Dios suscita para sí, misteriosamente, hijos en el mundo. Y la misma gracia del mismo Espíritu les hace responder, en una alabanza a veces sin palabras —pero él sabe todo lo que se dice— «¡Tú eres mi Padre, a ti la gloria!»

NOTA SOBRE «TÚ ERES MI PADRE» EN LA ETERNIDAD DE LA VIDA INTRADIVINA

Es preciso evitar poner, en las personas divinas, una reciprocidad que nos forzaría a reconocer en ellas una pluralidad de conciencias, con lo que rozaríamos el triteísmo. Determinadas aplicaciones a Dios de la psicología intersubjetiva no siempre evitan este inconveniente, al menos en las maneras de expresarse. Pero, naturalmente, esto no es todo. Efectivamente, el Nuevo Testamento habla, sin separarlos ni distinguirlos, de Jesús hombre, Salvador por la cruz, y de Jesús existente en forma de Dios [57]. Si Cristo está así presente en la eternidad trinitaria, es también, en estas condiciones, imagen de «Dios» (= del Padre), proyecta sobre él el reflejo de su semejanza. Como mínimo, podemos decir que entraba en los planes eternos de Dios que el hombre Jesús fuera su imagen, Dios manifestado humanamente: Cristo «cordero sin defecto ni tara, es reconocido desde antes de la creación del mundo y manifestado en estos últimos tiempos, en atención a nosotros» (1Pe 1,20). Pero, si el plan eterno de Dios fue éste, ¿no significa que el Hijo, perfecta imagen increada del Padre, es concebido eternamente por éste para ser, en un mundo creado, la perfecta imagen creada de Dios? ¿No implica esto que el Hijo-Verbo es concebido y engendrado eternamente como *incarnandus, immolandus,* antes de hacerse carne y ser sacrificado? En *este* Verbo-Hijo tiene coherencia la aventura al mundo, «todo tiene consistencia» (Col 1,17) en él. Si esto es así, ¿no se da una cierta presencia, en el Verbo eternamente engendrado, de la respuesta humana perfecta de Jesucristo: Tú eres mi Padre, heme aquí para hacer tu voluntad?

Permanezcamos un poco más en el terreno de la vida intratrinitaria. ¿Cuál es la función del Espíritu en una posible reciprocidad entre el Padre y el Hijo-Verbo? En el libro tercero encontraremos la posición de determinados ortodoxos (Paul Evdokimov) que hablan de la generación del Verbo «*a Patre Spirituque*». Pensamos que el orden de las procesiones, que hace del Espíritu la tercera persona (sin que esto signifique que Dios sea *tres,* porque las personas son consustanciales), no permite hablar de esta manera. En la visión agustiniana, muy infrecuente en Oriente, del Espíritu como lazo de amor del Padre y del

57. *Jesucristo* estaba en forma de Dios (Flp 2,6); tiene una función en la creación (1Cor 8,6; Col 1,15); es la imagen de Dios (2 Cor 4,6; Col 1,15; Heb 1,3); existe antes que Abraham (Jn 8, 58); tenía la gloria junto al Padre antes de que el mundo existiera (17,5.24). Cf. P. Benoit, *Préexistence et Incarnation,* «Rev. Biblique», 77 (1970) 5-29. Algunas lecturas de Ap 13,8 ven el Cordero inmolado antes de la fundación del mundo. La BJ y la TOB traducen este versículo de manera distinta.

Hijo, «por su manera propia de espirar (al Espíritu), el Padre dirige un amor paterno a su Hijo; se complace en éste al que engendra como su igual. Recíprocamente, el Hijo se complace en su Padre, pero filialmente, naciendo de él». Podríamos temer de que se diera un corrimiento del amor *esencial*, común a las tres personas, al amor llamado «nocional», característico de la persona del Espíritu; pero el autor que citamos continúa: «Mientras que el Padre se quiere [¿pero por el querer esencial?] el principio del Hijo, la reciprocidad no puede verificarse en modo alguno; y esto no es necesario para una reciprocidad real de amor. Por el Espíritu filialmente espirado, el Hijo se torna hacia su principio; tiene su complacencia en el Padre queriéndole lo que él es personalmente, el principio sin principio, el no engendrado» [58]. Por consiguiente, por la espiración del Espíritu — por el Padre como fuente primera y absoluta: *principaliter* —, por el Hijo-Verbo en dependencia del Padre, se establece, entre las dos primeras personas una reciprocidad de amor que es el Espíritu, en la rigurosa consustancialidad de los Tres. Esto representa una reciprocidad de amor entre el principio absoluto, el Padre (que ama al Hijo: Jn 3,35; 5,20) y aquel que procede de él por generación, a la vez en dependencia filial y en igualdad de ser, es decir, en identidad de sustancia.

---

58. E. Bailleux, *L'Esprit du Père et du Fils selon S. Augustin*, «Rev. Thomiste», 77 (1977) 5-29 (p. 20).

LIBRO TERCERO

«Un río de agua de vida» (Ap 22,1) fluye a Oriente y a Occidente

A la dulce memoria del hermano Patrice Kucela, que fue el más dotado, tal vez, de mis alumnos, asesinado por la Gestapo, en Praga, su patria, sometida a la tiranía.

Y. C.

Levántate, Jerusalén,
contempla a tus hijos congregados
desde el ocaso del sol hasta el oriente,
por la palabra del Santo, radiantes porque Dios se acordó
de ellos.

(Bar 5,5)

Introducción

GRIEGOS Y LATINOS EN TEOLOGÍA TRINITARIA

1

PRESENTACIÓN

Ante todo, debemos decir algo sobre el contenido de este libro tercero y sobre sus condiciones de redacción.

Cuando leemos, en Chamfort: «La teología es a la religión lo que las triquiñuelas a la justicia», no nos sentimos impresionados porque sabemos que esa afirmación no es verdadera. La teología es la cultura de la fe mediante la utilización honesta de los medios de cultura de los que podemos disponer en un momento dado. Cuando leemos, en Bonhoeffer: «Para la Iglesia no existe otra elección que la palabra concreta o el silencio. Hablar sólo en el plano de los principios es mentir», nos sentimos profundamente impresionados. Pero no hasta el punto de ver en esas palabras una desaprobación de nuestra obra. Bonhoeffer hablaba así en la coyuntura dramática del deber de resistir al nazismo. Es cierto que, de una manera más general, reprochaba a Karl Barth un positivismo de la revelación. En este caso nos sentimos más afectados, aunque debemos señalar que existe también un positivismo de la experiencia y de la actualidad. ¡A cada cual su positivismo!

Nos parece esencial —para todo hombre y para cualquier teólogo— una pregunta referida a su tarea peculiar: ¿En qué país vives? ¿De qué ambiente hablas? ¿En qué lengua te expresas?

Yo habito en la Iglesia de las Escrituras, de los padres y de los concilios. Soy un profesor entregado a enseñar, a exponer. Mi estilo está en consonancia con mi tarea: será didáctico. Llevará también la impronta, digamos los estigmas, de una vida condicionada por las dificultades que la han hecho más sedentaria que en otro tiempo, más confinada a los papeles, libros y textos. Y así durante años. Esta obra es el fruto de un trabajo iniciado hace muchísimo tiempo durante el cual la documentación se ha enriquecido hasta correr el peligro de resultar sobrecargada. Se ha impregnado también de amor

y de oración. Diariamente hemos traducido estos elementos de una erudición, a veces pesada, en doxología adoradora.

Se me ha dicho que este lenguaje no es de hoy. Que no será comprendido. Y algún amigo me ha pedido: ¿No podría usted, al menos, después de esa tarea, redactar una exposición de conjunto que sea accesible a gentes como nosotros, personas ordinarias de las que Chesterton decía que si Dios no las amara no las habría hecho así...? Sí, me gustaría, tal vez lo intente, sin tener la seguridad de poder lograrlo. Con todo, por más atinadas que puedan ser tales observaciones, no me han detenido, ni convencido de haber pretendido una tarea inútil. «Hablar el lenguaje de hoy.» ¿Cuál? ¿Sería más comprensible? Éste se refiere a los hombres, a sus relaciones. El de los padres se refería a Dios, a su misterio. El extrañamiento que éste tal vez requiere, no impone solamente un esfuerzo intelectual; corresponde a una conversión religiosa indispensable. Pero, ¿es que el lenguaje de los padres es inactual? De hecho, vemos que se vuelve a leerlos, a escucharlos, a interrogarlos. Pero, por encima de todo, he pensado en el diálogo teológico, restablecido entre la Ortodoxia y el catolicismo romano.

Felizmente, este diálogo comenzará por el capítulo de los sacramentos y la Iglesia como «misterio», como gran sacramento. Son éstas realidades de gracia que han permanecido como profundamente comunes. Sin embargo, pronto o tarde —probablemente bastante pronto— toparemos con las dificultades que un milenio de confrontación no ha podido eliminar. Afectan a la teología del Espíritu Santo en sí mismo y a su función en los sacramentos. Es, precisamente, el tema de la presente obra y la distribución de sus dos partes. Cuando, en la entrevista de Juan Pablo II y Dimitrios I, celebrada en Estambul, el 29 de noviembre de 1979, el patriarca ecuménico hablaba de los «serios problemas teológicos que conciernen a capítulos esenciales de la fe cristiana», pensaba, probablemente, en los que vamos a estudiar aquí. Pero, cuando el obispo de Roma, por su parte, hablaba de «desacuerdo, si no al nivel de la fe, al menos al nivel de la formulación», confirmaba la conclusión de varios trabajos muy serios, como también el de nuestra modesta investigación.

Antes de adentrarnos en ella, queremos expresar nuestro agradecimiento a los que nos han ayudado, tanto al poner a nuestra disposición los libros que necesitábamos, como al mecanografiar nuestro manuscrito: de manera especial al padre Nicolas Walty y a la señora Nicole Legrain. Sin ellos, no habrían podido ver la luz los tres libros que constituyen esta obra.

2

GRIEGOS Y LATINOS EN TEOLOGÍA TRINITARIA

Jamás se ha obtenido una expresión conveniente del misterio trinitario sin largos titubeos, sin que incluso los espíritus más agudos y cristianos abocaran a callejones sin salida, a errores o a medias verdades. Ha sido escrita ya esta historia [1] y no vamos a intentar rehacerla de nuevo. Además, estamos interesados de manera especial por la pneumatología, pero ésta es inseparable de la reflexión sobre el misterio de la tri-unidad de Dios.

Bajo los titubeos e imperfecciones de esta reflexión, se percibe una intención de fe más segura que las expresiones que de ella se pretende elaborar. Tal vez un san Justino no es capaz de distinguir entre el Logos y el Espíritu, pero dio su vida por su fe bautismal. Fueron necesarios dos siglos de ensayos más o menos logrados para encontrar un vocabulario satisfactorio: una sustancia, tres hipóstasis o personas. Y un heroico defensor de la fe ortodoxa, como san Atanasio, identifica *ousia* (esencia) e *hypostasis* [2]. San Basilio tiene aún dudas en este punto. Pero este vocabulario mismo era fuente de dificultades entre el Oriente griego y el Occidente latino. *Hypostasis* se traducía literalmente por *substantia.* ¿Podrá hablarse de «tres sustancias», como los griegos hablaban, atinadamente, de «tres hipóstasis»? La dificultad, que había atormentado a san Jerónimo, es evocada todavía en plena edad media [3].

Sin embargo, la fe vivida y profesada doxológicamente era, en realidad, la misma en Oriente y en Occidente. Estamos convencidos de que —a pesar de las diferencias profundas de planteamiento, de construcción teológica del misterio, incluso en el plano de su expresión dogmática, en definitiva diferencias de categorías intelectuales

1. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité,* t. I y II (hasta san Ireneo), París [6]1927-28; G.L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique,* París 1955 (tr. cast.: *Dios en el pensamiento de los padres,* Secretariado trinitario, Salamanca 1978); J.N.D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église,* tr. fr. de C. Tunmer, París 1968; G. Kretschmar, *Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée,* «Verbum Caro», 88 (1968) 555. Citaremos, además, H.B. Swete, *On the History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit from the Apostolic Age to the death of Charlemagne,* Cambridge 1876; id., *The Holy Spirit in the Ancient Church,* Londres 1912; Th. Ruesch, *Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geiste,* Zurich 1953; H. Opitz, *Ursprünge frühchristlicher Pneumatologie,* Berlín 1960.

2. Cf. G. Bardy, *Dict. Théol. Cath.,* XV, col. 1666-67. Véase también san Epifanio, *Haer.,* 69, 72.

3. Cf. supra, p. 105; Prestige, op. cit., p. 163, 202; Th. de Régnon, op. cit. infra (n. 8), I, p. 216, con el bello texto de Fausto de Riez en 480. Para san Anselmo, infra, p. 538, n. 8; santo Tomás, *C. err. Graec.,* I, pról.

y de vocabulario—, la fe trinitaria de la parte oriental de la Iglesia es idéntica a la de la parte occidental[4]. Conocimos, estimamos y amamos profundamente a Vladimir Lossky († 1958). Estuvo dotado del genio dogmático en el sentido más noble de la palabra. Frecuentemente, le confesamos nuestra imposibilidad de seguirle en su idea de que el *Filioque* constituye no sólo el principio de todas las divergencias entre la ortodoxia y el catolicismo, sino un artículo de oposición insuperable y de alejamiento irreconciliable. De hecho, al final de su vida se había hecho menos intratable, pero, desgraciadamente, había creado escuela[5].

Indudablemente, Oriente y Occidente son diferentes. Diferentes son también sus planteamientos y construcción del misterio de la tri-unidad de Dios. El reconocerlo y admitirlo es la condición de un esfuerzo que tiende a manifestar la profunda comunidad de fe y a buscar una expresión válida de ella. Nuestra experiencia personal, la de los libros, así como la de los hombres y comunidades, coinciden en lo que nos habían dicho excelentes conocedores; un monseñor Szepticky, metropolita de Lvov: «Oriente difiere de Occidente incluso en los temas en que no difiere del todo»[6]; un padre de Régnon: «Acostumbrémonos a considerar las Iglesias griega y latina como dos hermanas que se aman y visitan, pero que tienen domicilio y ajuar diferentes»[7].

El padre de Régnon († 26.12.1893) dio nuevo impulso a los estudios de teología trinitaria; concretamente a los estudios que pretendían comprender bien a los padres griegos en paralelo con los latinos[8]. Todos le debemos muchísimo. El fundamentó una conclusión inestimable: las construcciones dogmáticas son diferentes; traducen la misma idea de fe. En la fe, concuerdan Oriente y Occidente. Con todo, el padre de Régnon simplificó la diferencia entre los dos mundos teológicos y, después de él, muchos —especialmente entre los ortodoxos— han tomado sus formulaciones más tajantes al pie de la letra. Presentamos algunas de ellas:

---

4. Ricardo de San Víctor, constatando que unos hablaban de tres sustancias y una esencia, otros de tres subsistencias y una sustancia, escribía: «Sed absit ab eis (Graeci et Latini) diversa credere, et hos vel illos in fide errare! In hac ergo verborum varietate intelligenda est veritas una, quamvis apud diversos sit nominum acceptio diversa»: *De Trinitate*, IV, 20 (PL 196, 943 C). Alejandro de Hales: «Idem credunt (Graeci et Latini) sed non eodem modo proferunt»; véase infra, p. 607ss.

5. Cf. el boletín en H.M. Legrand, «Rev. Sc. ph. th.», 56 (1972) 697-700.

6. Citado por G. Tsébricov, *L'Esprit de l'Orthodoxie*, «Irenikon», n.º 7 (1927) 9.

7. Op. cit. en nota siguiente, III, p. 412.

8. Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, 4 vol., París: I y II, 1892; III y IV, 1898.

La filosofía latina contempla primero la naturaleza en sí misma y pasa después al agente. La filosofía griega se fija, primero, en el agente y penetra, a continuación, en él para encontrar su naturaleza. El latino considera la personalidad como un modo de la naturaleza; el griego considera la naturaleza como el contenido de la persona. Tenemos ahí puntos de mira contrarios que proyectan los conceptos de la misma realidad sobre fondos diferentes.

Así, el latino dice: «tres personas en Dios»; el griego dice: «Un Dios en tres personas.» En ambos casos, la fe, el dogma, son idénticos, pero el misterio se presenta bajo dos formas diferentes... (I, p. 433-34).

Si el pensamiento cae, en primer lugar, sobre el concepto de la naturaleza y añade a él, a continuación, el concepto de la personalidad, se definirá la realidad concreta: «una naturaleza personificada». Es tomar la naturaleza *in recto* y la persona *in obliquo*. Si, por el contrario, el pensamiento recae, primero, en la persona para llegar posteriormente a la naturaleza, se definirá la realidad concreta: «una persona que posee una naturaleza». Es tomar la persona *in recto* y la naturaleza *in obliquo*. Ambas *definiciones* son verdaderas, son completas, son adecuadas al objeto. Pero han sido obtenidas por dos puntos de mira contrarios y ello es suficiente para que las deducciones lógicas sigan corrientes inversas.

La escolástica latina se embarcó en una de estas vías y la dogmática griega quedó vinculada a la otra. De ahí las teorías diferentes que expresan la misma verdad, como dos triángulos simétricos son iguales sin ser superponibles [9].

El padre de Régnon percibió algo auténtico y fundamental. Veremos hasta qué punto es exacto. Encontramos observaciones análogas, pero más cercanas a los textos y menos sistematizadas, en un historiador de las doctrinas, en J.N.D. Kelly [10]. Por desgracia, en ocasiones se han simplificado y endurecido los enunciados del padre de Régnon, hasta el punto de caricaturizarlos y privarlos de su contenido de verdad. Ofrecemos a continuación algunos ejemplos:

El rasgo característico de todas estas construcciones es su impersonalismo inicial, que preside el *nacimiento* de las hipóstasis; es decir, la primacía ontológica de la *ousia* sobre la *hypostasis*. Esto no es peculiar de los Capadocios, para quienes las hipóstasis existen como tales; pero sí lo es de san Agustín y de toda la teología católica, con su *deitas* inicial, en la que las hipóstasis existen como relaciones de origen, por oposición recíproca. Esta doctrina católica de la procesión no es otra cosa que el subordinacionismo impersonalista en el que la divinidad, *deitas*, es el fondo metafísico primordial y, en este sentido, el fundamento suficiente o la causa de las hipóstasis [11].

---

9. I, p. 251-252. Cr., además, I, p. 276, 305, 309, 387-88, 428s; IV, p. 128, 143.

10. Así, op. cit. (n. 1), p. 145: «La doctrina trinitaria occidental está marcada desde hace mucho tiempo por una tendencia monarquianista. Para sus partidarios resulta luminosamente clara la unidad divina; las distinciones a trazar en el interior de esta unidad les resultan tan misteriosas que, por más convencidos que estén de su realidad, no hacen más que comenzar, con dudas y timidez, a representárselas como «personas». En Oriente, donde la atmósfera intelectual está impregnada de nociones neoplatónicas sobre la jerarquía del ser, se ha adquirido la costumbre de abordar los problemas bajo un prisma pluralista abierto y sumamente diferente.» Se trata del siglo III, por consiguiente antes de san Atanasio y los Capadocios, por una parte, san Agustín, por la otra...

11. Sergio Boulgakof, *Le Paraclet*, trad. C. Andronikof, París 1946, p. 67-68. Cf. p. 118s.

Para san Agustín, por el contrario, las procesiones se reducen a atributos de la única esencia de Dios [12].

La teología latina sucumbe a esta influencia y abandona el plan teológico personalista para convertirse en una filosofía de la esencia [13].

El filioquismo... encierra la trinidad de las personas en la unidad de la naturaleza convirtiéndolas en relaciones de la esencia (...). [Si el Padre y el Hijo son un solo principio de espiración], dejan de ser dos hipóstasis distintas; aparece la sustancia impersonal [14].

Ante todo, deseamos *comprender* la lógica según la cual los griegos, de una parte, y los latinos de otra, han elaborado teológicamente (dogmáticamente) su fe común en el misterio trinitario. A continuación, deseamos informarnos acerca de los intentos de resolver la irritante oposición en torno a la procesión del Espíritu Santo. Pero, antes de entrar en estos puntos, queremos, aunque sea de forma altamente sucinta, concluir este apartado con algunas indicaciones sobre la diferencia de planteamiento y desarrollo teológicos en Oriente y Occidente, y con un recuerdo de la historia de nuestra doctrina: sencillo *memento* que nos permitirá exponer, de manera sintética, el sentido de una y otra teologías.

Las oposiciones o, al menos; las diferencias de estas teologías trinitarias se dan en el planteamiento del misterio, en dos maneras de «teologizar». Los griegos habían recibido de los padres dos reglas cuya síntesis ellos practican. Por un lado, utilización de los recursos de la razón. Contra Juliano el Apóstata, que había prohibido a los cristianos enseñar en las escuelas de gramática y de retórica y enviar a sus hijos a las escuelas públicas, los «tres jerarcas» —Basilio, Gregorio Nazianceno, Crisóstomo— reivindicaron y practicaron la utilización de los recursos racionales. Éstos debían servir a la formación pedagógica *del teólogo* más que a una elaboración del dato revelado. Por otra parte, ellos habían combatido activamente la lamentable herejía de Eunomio y de los anomeos. La mencionada herejía preconizaba un conocimiento homogéneo y fácil de Dios, que habría surgido del mismo poder y facultad de conocimiento que los restantes objetos de nuestra razón. Frente a esto, los padres habían afirmado la incomprensibilidad de Dios. Llegamos a percibir algo de él partiendo de su acción, pero él mismo trasciende toda representación, que permanece fatalmente en el plano de lo creado. Crisóstomo escribió un tratado sobre la incomprensibilidad de Dios («SChr» 28:

12. J. Meyendorf, en «Russie et Chrétienté», 4.ª serie, 2.° año, 1950, p. 160.
13. S. Verkhovsky, misma revista, p. 195.
14. V. Lossky, citado por O. Clément, *Vladimir Lossky, un théologien de la personne et du Saint-Esprit*, en «Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale», 8.° año, n.° 30-31 (1959. Mémorial Vladimir Lossky), p. 137-206 (p. 194).

1951) y las páginas de Gregorio de Nisa son clásicas sobre la inaccesibilidad de Dios para la inteligencia creada, incluso esclarecida por la fe[15].

La teología trinitaria utilizaba el raciocinio. Los escritos de Atanasio, de Basilio, de los dos Gregorios, lo demuestran suficientemente. Lo utilizaban, esencialmente, para refutar las herejías; para desenmascarar los errores de interpretación de éstas... Pero, en el tratamiento positivo del misterio, había que seguir, simplemente, la Escritura, los padres y los concilios. El canon 19 del concilio de Trullo (692), considerado como pertenencia al sexto concilio ecuménico, expresa y resume perfectamente la tradición practicada en Oriente hasta aquel momento: «Los pastores de las iglesias deben explicar la Escritura según los comentarios de los Padres»[16].

En lo que concierne a la procesión del Espíritu Santo, nuestro tema, la situación cambió cuando el patriarca Focio publicó, hacia el 886, su *Discurso mistagógico sobre el Espíritu Santo* (PG 102, 280-392). No se contentó con argumentar por medio de la Escritura e invocar los textos de los padres o de los papas. Criticaba razonando. A partir de aquel momento, el debate entre la construcción dogmática del misterio por los ortodoxos y los católicos ha incluido una parte de argumentación teológico-racional. Los griegos demostraron en este punto tanta competencia y sutileza como los latinos. A pesar de todo, los temperamentos o comportamientos teológicos continuaron siendo diferentes. El dogma católico del *Filioque* se apoya en razones de valor dogmático y, en primer lugar, en datos escriturísticos. San Agustín habla del *Filioque* porque el Nuevo Testamento atribuye el Espíritu al Padre y al Hijo. Pero el mismo Agustín señaló como norma de comportamiento a la teología latina la búsqueda de un *intellectus fidei*, una inteligencia de la fe, por la meditación y el raciocinio, más allá, eventualmente, de la estricta letra sagrada... Anselmo, Tomás de Aquino, aplicaron su genio metafísico a desarrollar esta teología. Igualmente, en el siglo XIV, frente a una escolástica latina poderosa, frente a la actitud humanista de un Barlaam, posteriormente cuando comenzaron a aparecer en Grecia traducciones de grandes obras latinas, se entablaron intensas discusiones sobre el método teológico, sobre el lugar y valor que podía concederse al silogismo, tanto cuando tenía dos premisas de fe como si una era de fe y la otra de razón[17]. Contra estas perspectivas, Gregorio de

15. Cf. la *Vie de Moïse*, II, 163-164 (SChr 1, ed. de 1955, p. 81-82). Sobre el apofatismo, cf. J. Hochstaffl, *Negative Theologie. Ein Versuch des patristischen Begriffs*, Munich 1976. Podríamos ilustrar, mediante docenas de textos y de ejemplos, un cierto apofatismo de los padres latinos y de los mismos escolásticos.

16. Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, III/1, París 1913, p. 566.

17. Esta historia está hecha ya con una documentación exhaustiva en G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.); seine systemati-*

Palamas (1296-1359) defendió, a la vez, la incognosciblidad de la esencia divina y la realidad de un conocimiento sobrenatural, místico, totalmente diverso de la intelección racional. Para los griegos de esta línea, la racionalidad escolástica latina representaba una intromisión intolerable de la razón creada en los misterios de Dios. El ejemplo acabado de crítica de la teología latina y del reproche que los griegos le hacen de racionalizar el misterio mediante el uso inadecuado del silogismo se encuentra en el tratado de Nicolás Cabasilas, arzobispo de Tesalónica († 1363), editado recientemente por el padre Emmanuel Candal[18]. Cabasilas expone y discute (y cree refutar) 15 silogismos sobre los que se fundamentaría la teología del *Filioque*. Esa misma impresión será compartida por bastantes griegos en el concilio de Ferrara-Florencia, 1438-1439[19] Para los latinos, la resistencia de los griegos a su argumentación era la señal de una carencia de intelectualidad[20].

Que estas observaciones referentes a una historia ya antigua conservan aún una actualidad; que, lejos de despreciarlo, apreciamos altamente el «teologizar» oriental; que nosotros mismos hemos querido situarnos en una tradición que nos es común, nos remitimos al testimonio de Pablo VI: al volver de un viaje-peregrinación a Turquía (Estambul, Éfeso...), decía:

> El Oriente es maestro, nos enseña que el creyente está llamado a la especulación de la verdad revelada; es decir, a la formulación de una teología que podríamos llamar científica (cf. DSch 3135ss); pero también es obligado el reconocimiento del carácter sobrenatural de la verdad revelada, el cual no permite agotarla en

---

schen Grundlagen und seine historische Entwicklung («Byzantinisches Archiv» 15), Munich 1977, p. 124s.

18. Em. Candal. *Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de Processione Spiritus Sancti. Novum e Vaticanis codicibus subsidium ad historiam theologiae Byzantinae saeculi XIV plenius elucidandam* («Studi e Testi» 116), Vaticano 1945.

19. J. Gill escribe: «La diferencia de método entre griegos y latinos es chocante y ha sido puesta en evidencia claramente por Marco Eugenikos y Montenero. Evidentemente, a lo largo de la explicación filosófica del misterio de la Santísima Trinidad, Marco no hacía mención de ella en sus argumentos más que cuando era forzado a ello por sus adversarios. Y cuando aportaba sus pruebas, se contentaba con citar sus fuentes bíblicas o patrísticas, después de añadir un comentario que no era mucho más que una repetición de palabras del texto alegado. El orador latino, por el contrario, casi nunca omitía razonar partiendo de los pasajes que había citado, para deducir de ellos las conclusiones que, a su juicio, se imponían en favor de su tesis, si se admitía la verdad de la cita.» *Le Concile de Florence*, trad. fr. de M. Jossua, Desclée et Cie. 1964, p. 204-205.

20. Testigo este texto del antiguo maestro general de los hermanos predicadores, en su famoso informe para el concilio de Lyón, 1274: «perit apud eos pro magna parte scientia cum studio, et ideo non intelligunt quae dicuntur eis per rationes, sed adhaerent semper quibusdem conciliis et quibusdem quae tradita sunt eis a praedecessoribus suis, sicut faciunt quidam haeretici idiotae, ad quos ratio nihil valet»: *Humbert de Romans, Opus tripartitum*, pars II, c. 11 (Brown, *Appendix ad Fasciculum rerum expectandarum et fugiendarum*, Londres 1690, t. II, p. 216).

términos de pura racionalidad natural, y exige también un respeto textual a la terminología con que ha sido autorizadamente enunciada (cf. 824-442, 2831-1658). El Oriente nos da ejemplo de fidelidad al patrimonio doctrinal, y nos recuerda la norma, también nuestra, con frecuencia hoy por Nos reafirmada ante iniciativas muchas veces bien intencionadas, pero que no siempre han conseguido expresar una nueva teología conforme a la mentalidad contemporánea; la norma del Concilio Vaticano I, que augura un progreso en la «inteligencia, ciencia y sabiduría» de la doctrina de la Iglesia, para que esta doctrina permanezca siempre igual a sí misma (cf. *De fide*, IV; Vicente de Lérins, *Commonitorium*, 28; PL 50, 668).

Con nuestro viaje hemos querido dar al Oriente la seguridad de que la fe en los Concilios celebrados en aquella tierra bendita y reconocidos por la Iglesia latina como ecuménicos es también nuestra fe; ella constituye una base muy amplia y muy sólida para disponer los esfuerzos encaminados a la recomposición de la perfecta comunión cristiana entre la Iglesia ortodoxa y la Iglesia católica en esa doctrina unívoca y firme que el magisterio eclesiástico, guiado por el Espíritu Santo, proclama como auténtico [21].

21. Audiencia del 2 de agosto de 1967: «Ecclesia» 1353 (1967) 11-12.

PARTE PRIMERA

EL ESPÍRITU SANTO EN LA TRI-UNIDAD DIVINA

I

CONOCIMIENTO DEL MISTERIO TRINITARIO

1

LAS FUENTES DE NUESTRO CONOCIMIENTO DEL ESPÍRITU SANTO

NECESIDAD Y CONDICIONES DE UNA EXPRESIÓN DOGMÁTICA Y TEOLÓGICA

La revelación es, evidentemente, nuestra primera fuente. De ella habla el concilio Vaticano II en los términos siguientes: «El plan de la revelación se realiza con obras y palabras intrínsecamente conexas entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio» [1]. Existen, pues, en primer lugar, unos hechos con valor de revelación; después, con ellos, palabras inspiradas que desvelan el sentido de aquéllos.

Los hechos son aquellos que constituyen la economía de gracia; los que nos narran las Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento; además, los de toda la historia de la salvación, incluso los de la época contemporánea. Hemos evocado gran número de ellos en nuestros dos libros precedentes. Lo mismo podemos decir acerca de los textos. Se trata, soberanamente, de los de las Escrituras canónicas; después, de manera subordinada, pero maravillosamente enriquecedora, los de los testigos de la tradición: padres, liturgia, santos y espirituales, teólogos, testigos múltiples del Espíritu. Hemos citado ya a muchos de ellos y continuaremos citándolos. Forman la gran familia de la que nos reconocemos miembros.

La Escritura es rica en enunciados. Muchos de ellos son altamente dogmáticos o están cargados de contenido teológico. Con todo, con mucha frecuencia hablan del Espíritu, y también de «Dios», en imágenes que los padres reprodujeron una y otra vez y comentaron. Recordemos las principales.

1. Constitución dogmática *Dei verbum*, del 18 de noviembre de 1965, n.º 2.

Soplo, aire, viento. Es el nombre mismo del Espíritu.

Agua, y sobre todo agua viva[2].

Fuego, lenguas de fuego (Act 2,3; Is 6,6). «Los grandes símbolos del Espíritu, el agua, el fuego, el aire y el viento, pertenecen al mundo de la naturaleza y no comportan rasgos distintos; evocan sobre todo la invasión de una presencia, una expansión irresistible y siempre en profundidad»[3].

Paloma: cf. p. 43.

Unción, crisma[4].

Dedo de Dios: Lc 11,20, cuyo paralelo en Mt 12,28 dice «Espíritu»[5]. En el Antiguo Testamento, el dedo de Dios era el instrumento y signo de su poder (Éx 8,15), incluso de su potencia creadora (Sal 8,3; en 33,6 es «el soplo de su boca»). O también el signo de la autoridad comprometida por Dios en su iniciativa: las tablas de la ley fueron escritas por su dedo (Éx 31,18; Dt 9,10). En el cristianismo, la ley de Dios es escrita por su Espíritu en los corazones[6]. El poder de Dios, cuyo brazo y mano son tan frecuentemente su instrumento y expresión, toca al hombre en su vértice. Se trata de un contacto, a la vez delicado y poderoso, que Miguel Ángel ha representado maravillosamente en la creación o el despertar de Adán. En el evangelio, es la expresión de una participación de la santidad de Dios por este contacto delicado y poderoso[7].

Otros nombres del Espíritu Santo son fruto menos de la imaginación; están más abiertos a la especulación:

Sello. El Padre ungió a Cristo con el Espíritu en el momento de su bautismo (Jn 6,27; Act 10,38). Con ese mismo Espíritu son ungidos y marcados los cristianos después de Cristo: 2Cor 1,22; Ef 1,13;

---

2. Cf. Is 44-3-4; Jn 4,10; 7,37-39; supra, p. 76 y 316. Th. de Régnon (*Ét. de théol. pos. sur la Ste. Trinité,* t. IV, p. 389s) ofrece estos textos de los padres: Ireneo, *Adv. Haer.,* III, 17, 2-3; IV, 14, 2; Atanasio *1.ª carta a Serapión,* 19; Cirilo de Jerusalén, *Cat. XVI,* 11 y 12; Dídimo, *De Trinit.,* II, 6, 22 (PG 39, 553).

3. J. Guillet, art. *Espíritu de Dios,* en *Vocabulario de teología bíblica,* Herder, Barcelona [11]1980, p. 297.

4. Cf. Is 61,1 (Lc 4,18); Act 10,38; supra, p. 47. El padre de Régnon (op. cit., p. 401-406) cita los bellos textos de Ireneo, *Adv. Haer.,* III, 18,3; Atanasio, *1.ª carta a Serapión,* 23; Basilio, *Sobre el Espíritu Santo,* c. 12; Gregorio de Nisa, *Adv. Maced.,* 15 y 16 (PG 45, 1320). Véase también de Régnon, p. 413-421, sobre «perfume, buen olor, cualidad».

5. Esta aproximación necesaria ha sido realizada frecuentemente por los padres: san Agustín, *C. Faustum,* 30 (PL 42, 270); *Ep. 55,* 16 (33, 218s); *Sermo 156,* 13; etc.; san Cirilo de Alejandría, *Com. in Lucam,* XI, 20; san Martín de León, *Sermo 32* (PL 208, 1203). San Gregorio lo relaciona con Mc 7,33 (*In Ezech.,* I, 10, 26; PL 76, 891).

6. 2Cor 3,2-3. Cf. san Agustín, *De spiritu et littera,* 16, 28; 17, 29-30; 21, 36 (PL 44, 218-219, 222).

7. J. Leclercq, *Le doigt de Dieu,* «La Vie spirituelle» 78 (1948) 492-507. Cita numerosos pasajes de los padres.

4,30. El sello evoca la idea de algo final, definitivo. El Espíritu es el Prometido, el Don escatológico. En Dios mismo es la consumación de la comunicación de la divinidad. San Atanasio demuestra que el sello que nos marca no puede ser otro que el Espíritu, y Dios[8].

Amor: cf. Tomás de Aquino, *C. Gent.*, IV, 19; ST I, q. 37 y paralelos.

Don: véase infra, cap. sobre san Agustín; Tomás de Aquino, ST, I, q. 38 y paralelos. Este título es tan importante que le dedicamos un espacio particular.

Paz: cf. Jn 20,19.21.22-23; Rom 14,17: «paz y gozo en el Espíritu Santo».

A estas imágenes tendríamos que añadir las utilizadas por la liturgia. Conviene leer de nuevo el himno *Veni Creator* (supra, p. 139), la secuencia *Veni, Sancte Spiritus,* cuyas traducciones se ofrecen en el lugar citado. Podríamos añadir, algunos usos de los padres y de los espirituales, explicados por ellos con suma claridad. Así, cuando san Simeón compara al Espíritu con la llave que abre la puerta (supra, p. 126), o san Bernardo con el beso que intercambian el Padre y el Hijo (supra, p. 120).

Son muchas las razones que justifican que el misterio de Dios haya sido revelado tan frecuentemente por medio de imágenes. Los alejandrinos (Orígenes), Dionisio, e incluso todavía santo Tomás[9], ven en ello menos un valor de revelación que un velo que oculta, *occultatio.* En este caso, apuraríamos la observación hasta hablar de condiciones «kenóticas» de la autorrevelación y autocomunicación de Dios. Veremos esto más tarde. En cualquier caso, retengamos la observación de que las comparaciones más groseras son las mejores porque impiden pensar que se alcanza el misterio mismo. Pero, en nuestra opinión, el que Dios se haya revelado preferentemente en imágenes responde a una razón más profunda. Y es que las imágenes más materiales son metáforas que no pretenden expresar, en modo alguno, el ser en sí, el *quid* del asunto del que hablan, sino el comportamiento, lo que esto representa para nosotros. Dios es una roca. Cristo es un cordero. El Espíritu Santo es agua viva. Ni Dios es un mineral, ni Cristo es un animal ni el Espíritu un líquido con una fórmula químicamente conocida. Pero Dios es firmeza para nosotros, Cristo una víctima ofrecida, el Espíritu un dinamismo portador de vida. La revelación pretende, en primer lugar y esencialmente, decirnos lo que Dios es *para nosotros.* Por supuesto, al mismo tiempo desvela algo de lo que es en sí mismo, pero esto de manera secundaria y sumamente imperfecta. Lo que él es, es algo que man-

8. *Primera carta a Serapión,* 23 (PG 26, 584 C - 585 B; SChr 15, 1947, p. 124s).
9. ST, I, q. 1, a. 9 ad 2; III, q. 42, a. 3.

tiene secreto. «Sé lo que es Dios para mí, dice san Bernardo, *quod ad se, ipse novit,* lo que es en sí, él lo sabe»[10].

Este hecho de una revelación de la «teología» —del misterio eterno e íntimo de Dios— en la «economía», en lo que Dios ha hecho por nosotros en su obra de creación y de gracia, fundamenta la tesis, que examinaremos más tarde, sobre la identidad de la Trinidad económica y de la Trinidad inmanente.

Esta afirmación es especialmente cierta si se trata del Espíritu Santo. Éste es afirmado como sujeto de acciones. Pero algunos exegetas han entendido las afirmaciones del Nuevo Testamento como expresión de una fuerza impersonal. Supuesto como sujeto de acción, se manifestaría como sin rostro personal. El Verbo encarnado tiene un rostro; ha expresado su personalidad, en nuestra historia, a la manera de las personas. El Padre se ha revelado en él. El Espíritu Santo, sin embargo, no presenta tales rasgos personales; está como soterrado en la obra del Padre y del Hijo, que él consuma. «No se considera, de ordinario, el soplo que sostiene la palabra»[11]. Vladimir Lossky y Paul Evdokimov hablan de su *kenosis* en cuanto persona. Se halla como desprovisto de los rasgos de una persona concreta. No es de extrañar, pues, que los mismos que han escrito sobre él le llamen «desconocido» o «mal conocido»[12] ...San Agustín señalaba ya que no se hablaba apenas del Espíritu Santo ni se escudriñaba su misterio[13].

Gracias a Dios, en la actualidad podemos trazar un balance más positivo, aunque continúen siendo profundas las dificultades *teológicas* de un conocimiento de la tercera Persona. Tales dificultades han sido evocadas por los teólogos de nuestra tradición: carencia de conceptos y de palabras adecuadas para expresar el término, en nosotros, del acto de amar, mientras que, para el acto de inteligencia, tenemos «verbo mental»[14] ...; el hecho de que «espiración» no exprese la relación constitutiva de la persona como sucede, para las dos primeras, con los términos «paternidad» y «filiación»[15]. De suyo, «Espíritu Santo» no es un término relativo, sino absoluto. En realidad, podría

---

10. *De consideratione,* V, 11, 24 (PL 182, 802 B). Y cf. aplicado al Espíritu Santo, *Sermo 88 de diversis,* 1 (183, 706); *In die Pentec.,* sermo 1, 1 (183, 323).

11. J.R. Villalón, *Sacrements dans l'Esprit...,* París 1977, p. 424.

12. Monseñor Gaume († 1879) puso como título a su libro sobre el Espíritu Santo *Ignoto Deo.* Monseñor M. Landrieux publica, en 1921, *Le divin Méconnu;* el padre Victor Dillard, en 1938, *Au Dieu inconnu;* el pastor A. Granier, en 1965, *Le Saint-Esprit, ce méconnu.* En inglés, E.H. Palmer comienza su *The Holy Spirit,* 1958, p. 11, por *The Unknown God;* L. Wunderlich publica, en 1963, *The Halfknown God: The Lord and Giver of Life...*

13. *De fide et symbolo,* 9, 19: PL 40, 191.

14. Tomás de Aquino, ST, I, q. 37, a. 1.

15. Tomás de Aquino, *Comp. theol.,* I, 59; *I Sent.,* d. 10, q. 1, a. 4 ad 1; ST, I, q. 40, a. 4.

convenir igualmente al Padre o al Hijo; incluso a la esencia divina [16]. Convertimos esta expresión en nombre propio de la tercera Persona sólo en virtud de una «acomodación» autorizada por la Escritura [17]. En resumen, nuestro conocimiento de la persona «Espíritu Santo» padece limitaciones y dificultades.

Hemos pasado de golpe a un cierto nivel de conceptualización y construcción intelectuales. ¿Es esto legítimo y posible? ¿No ha confesado la teología el deber de mantenerse —cuando habla de Dios— lo más cercana posible a las formas de hablar empleadas por la Escritura? Tal manera de proceder era ya norma antes de que fuera conocido Dionisio, quien presentó una formulación decisiva de esta regla: «Es preciso evitar la aplicación temeraria de palabra alguna, incluso de ningún pensamiento, a la divinidad superesencial y secreta. Sólo podemos aplicarle lo que nos ha sido revelado divinamente por las Sagradas Escrituras» [18]. «Ésta fue una de las razones por las que los campeones de la divinidad del Espíritu Santo, Atanasio y Basilio —e incluso el concilio del año 381— evitaron dar el nombre de «Dios» al Espíritu. Y Cirilo de Jerusalén escribió: «Digamos sobre el tema del Espíritu Santo sólo las cosas que han sido escritas. Si alguna cosa no ha sido escrita, no fijemos ahí nuestra investigación. El Espíritu Santo mismo dictó las Escrituras; dijo de sí mismo todo lo que quiso o todo lo que somos capaces de captar. Digamos, pues, lo que él dijo y no osemos decir lo que él no ha dicho» [19].

Cirilo de Jerusalén, pastor y catequista, fue bastante fiel a la regla que profesaba. Pero otros doctores, que fueron también santos, no dudaron en ir más allá del texto de la Escritura, al menos del texto material. Tomás de Aquino, que cita frecuentemente el texto de Dionisio —a veces como objeción contra el término *Filioque*— señala que Dionisio mismo fue quien más se saltó su regla [20]. En la presente

16. Tomás de Aquino, ST, I, q. 36, a. 1 ad 2.

17. Tomás de Aquino, ST, I, q. 36, a. 1 c y ad 1. Ya san Agustín, *De Trinitate*, V, 14 y XV, 19.

18. *Des noms divins*, c. 1 (PG 3, 585), trad. fr. de M. de Gandillac, París 1943. Se hablaba de esta regla ya antes de la traducción de Dionisio al latín. Cf., por ejemplo, Beda, *Super parab. Salom.*, II, 23 (PL 91, 1006 AB);. Alcuino, *Ad Felicem*, VII, 17 (PL 101, 230 B); *Adv. Elipand.*, IV, 11 (295 A).

19. *Cathéchèse XVI*, 2 (PG 33, 920 A. Cf. XVI, 24, col. 952), citado y traducido al francés por J. Lebon, SChr 15, p. 70, n. 1. Referencias a otros padres en H. de Lubac, *La Foi chrétienne*, París 1969, p. 117, n. 2 (tr. cast.: *La fe cristiana*, Fax, Madrid 1970). Cf. Hugo de San Víctor, *De sacram.*, lib. III, pars 1, c. 4 (PL 176, 376 A).

20. Santo Tomás, comentando el texto de Dionisio; cf. J. Kuhlmann, *Die Taten des einfachen Gottes*, Wurzburgo 1968, p. 21. Tomás citando a Dionisio (en objeción): *III Sent.*, d. 25, q. 1, a. 3 ad 2, 3 y 4; *De veritate*, q. 14, a. 6; *De potentia*, q. 9, a. 9 ad 7; q. 10, a. 4, obj. 12; *C. err. Graec.*, c. 1; ST, I, q. 29, a. 3 ad 1; q. 32, a. 2 ad 1; q. 36, a. 2, obj. 1; q. 39, a. 2 ad 2; II-II, q. 4, a. 1; III, q. 60, a. 8 ad 1. Citas de esta regla en la primera escolástica: A. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, t. I, p. 20.

obra se hallan muchas expresiones y razonamientos que no leemos en la Escritura. ¿Es algo legítimo? ¿Por qué?

En primer lugar, porque los enunciados escriturísticos, las imágenes mismas que hemos anotado, están cargados de contenido dogmático. No tenemos necesidad de especular. Basta con considerar y pesar el sentido de las palabras para encontrarnos en plena teología. Consideremos, por ejemplo, las expresiones siguientes: «El Espíritu de verdad que procede del Padre» (Jn 15,26); «... recibirá de lo mío... todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso os he dicho: Aquél recibe de lo mío y os lo anunciará» (16,14-15); «todo lo mío es tuyo y lo tuyo mío» (17,10). La experiencia cristiana de diecinueve siglos nos dice que podemos percibir algo por el espíritu en la profesión de la fe; que existe una coherencia y una sustancia inteligible en la fe; que el buscarlas es un gran bien y una fuente de gozo; que la fe misma sale alimentada y fortalecida de esa búsqueda[21].

Es necesario, incluso, poner una coherencia entre las imágenes que encontramos en la Escritura. Un término concreto es susceptible de varias significaciones. Por consiguiente, exige una interpretación. Lo que una imagen o un concepto no expresan tiene que ser completado por otra imagen o por una aproximación distinta[22].

No podemos depender exclusivamente de la Escritura. Los credos arrianos o semiarrianos, el de Antioquía del 341 y otros, se componían únicamente de términos escriturísticos en el artículo del Espíritu Santo[23]. Los arrianos se levantaron contra el *homoousios* de Nicea como término ausente en la Escritura. Y los macedonianos rechazaron, por la misma razón, la atribución del título de Dios a la tercera Persona. Pero precisamente las interpretaciones y posiciones de los que, agarrándose a ellas con pertinacia, se convertirán en «herejes» obligaron a los doctores católicos a precisar las fórmulas, a crear expresiones capaces de excluir el error. San Hilario, testigo y campeón de la fe trinitaria († 367), suspiraba por esta necesidad: «Nos vemos forzados... a expresar cosas inefables...; nos vemos empujados a extender la debilidad de nuestros discursos a cosas propiamente inexpresables; nos vemos constreñidos a una cosa deplorable por lo que los otros han hecho de deplorable. Y lo que debería haber sido guardado en el santuario interior es expuesto al peligro de una formulación humana»[24]. Tal vez sin una conciencia tan aguda como

21. Tomás de Aquino suele citar el dicho de san Agustín «huic scientiae attribuitur illud tantummodo quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur» *(De Trinitate*, XIV, 1, 3: PL 42, 1037): ST, I, q. 1, a. 2; cf. II-II, q. 6, a. 1 ad 1.

22. Cf. Tomás de Aquino, ST, I, q. 42, a. 2 ad 1, en respuesta a Arrio, que desarrollaba doce sentidos o modos posibles de «generación».

23. H.B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Londres 1912, p. 166s.

24. *De Trinitate*, II, 2: PL 10, 51.

Hilario de este sentirse obligados a lo imposible, los mayores doctores señalaron que los herejes obligaron a discutir las cosas de la fe y a precisar un lenguaje adecuado[25]. Somos los herederos de un esfuerzo multisecular de explicación y de meditación. En este sentido, somos «los adultos del cristianismo» (M. Blondel). Los conceptos han sido definidos; se ha formado una lengua cuya utilización no podemos evitar. Trataremos de hablarla guardando el sentimiento que el misterio difunde, mucho más allá de nuestros balbuceos. Podemos entrever el misterio, trazar sus contornos; pero no podemos penetrar dentro de él.

Sabemos las ardientes manifestaciones de «apofatismo» que los padres griegos nos ha legado. Pero los testimonios de los latinos no les van a la zaga. Hemos recogido un legajo que podría llenar muchas páginas. Nos contentaremos con citar una estrofa de Adán de San Víctor († 1192), que se cantaba entre nosotros en la edad media:

Digne loqui de personis vim transcendit rationis, excedit ingenia. Quid sit gigni, quid processus me nescire sum professus![26]	Hablar como conviene de las Personas sobrepasa las fuerzas de la razón, desborda nuestras inteligencias. ¿Qué es ser engendrado? ¿Qué es proceder? Confieso no saberlo.

Dado que la fe en el misterio va más allá de las expresiones y de las construcciones teológicas que podemos formarnos de aquélla, son posibles muchas teologías trinitarias y, en la medida en que dependen de esas teologías, muchas expresiones y construcciones dogmáticas. El padre de Régnon —que ha estudiado los doctores griegos y latinos de la Trinidad con una atención de la que se han aprovechado tantos otros— repite que la fe de los latinos y la de los griegos es *la misma*, mientras que los puntos de mira y concepciones de su aproximación al misterio son diferentes. Ésta es también nuestra convicción. Pensamos, incluso, que la distinción de *dos* grandes mundos culturales, uno oriental y otro occidental, forma parte de una estructura histórica de la humanidad, estructura que puede ser calificada de providencial[27]. Por supuesto, las cosas no están zanjadas como la distribución, mediante la bula *Inter caetera divinae* de Alejandro VI (1493), del continente y de las islas entre Portugal y España según que se encontraran al este o al oeste de un determinado meridiano. Se trata, sobre todo, de una disposición del espíritu, más simbólica

---

25. Cf. san Agustín, *De Trinitate*, VII, 9 (PL 42, 941-942); santo Tomás de Aquino, *C. err. Graec.*, prol.; *De potentia*, q. 9, a. 8; q. 10, a. 2.

26. Adán de San Víctor, *Sequentia XI*, de sancta Trinitate: PL 196, 1459.

27. Teniendo en cuenta el sentido que los antiguos tenían de las cosas, podemos preguntarnos si la obra de Dios no sigue frecuentemente un esquema de unidad en la dualidad: cf. nuestro *Ecclésiologie du Haut Moyen Âge*, París 1968, p. 262s.

aquí, más analítica allí, que se ha manifestado en el pensamiento, en las liturgias y en el arte, en todo el planteamiento teológico de las mismas realidades cristianas. Los conocedores de estas cosas no nos contradecirán. La presente obra ilustrará, una vez más, la realidad de una dualidad en la unidad y, personalmente estamos convencidos de ello, una unidad en la dualidad.

Gottes ist der Orient
Gottes ist der Okzident;
Nord und Südliches Gelände
Ruht im Frieden Seiner Hände [28].

2

TRINIDAD «ECONÓMICA» Y TRINIDAD «INMANENTE»

La de K. Rahner [1] es la aportación contemporánea más original a la teología trinitaria. Afecta a varios artículos, concretamente a la noción de «persona». Tocaremos este punto en otro lugar. Pero su tesis esencial, calificada por Rahner como *Grundaxiom* (axioma fundamental) se contiene en esta afirmación: la Trinidad «económica» *es* la Trinidad inmanente y viceversa.

Por «economía» se entiende la ejecución del designio de Dios en la creación y redención o alianza de gracia. Dios se compromete y revela en ella. Uno de los objetivos de la proposición de Rahner consiste en crear una relación, e incluso una unidad, entre los tratados que el genio analítico de la escolástica y de la enseñanza corriente presentan de manera sucesiva sin manifestar la coherencia existente entre ellos. Atribuimos la creación a Dios, pero, en el fondo, tenemos, en la mente, una idea pretrinitaria de Dios. Evidentemente, atribuimos la redención a Jesucristo, pero él es «Dios», y apenas se incluía en este «Dios» al Verbo *como tal.* Además, a pesar de los

28. Goethe, *Talisman,* en *West-östlichen Divan,* 3: De Dios es el Oriente, de Dios es el Occidente; el país del Norte y del Sur reposa en la paz de sus manos.

1. K. Rahner, *Advertencias sobre el tratado dogmático «De Trinitate»,* en *Escritos de teología,* t. IV, Taurus, Madrid 1964, p. 105-136 (citado ET. El original alemán es de 1960); *Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut,* en *Mysterium Salutis,* ed. francesa que citamos MS, t. VI, París 1971, p. 13-140 (El original alemán es de 1967; trad. cast. en Cristiandad, vol. II, t. 1, Madrid 1969, p. 359-449). Añádese el prólogo a Mario de Franca Miranda, *O Mistério de Deus em nossa vida,* São Paulo 1975, p. 7-13. Este libro es un estudio de la tesis de Rahner que nos ocupa.

estudios exegéticos relacionados con esta cuestión, rara vez se desarrollaba la relación entre creación y redención, relación ligada, precisamente, con el Verbo hecho carne. Y, por supuesto, es preciso tener en cuenta su término escatológico. ¿Qué función desarrolla aquí el Espíritu Santo? Incluso se ha presentado el tratado de la gracia sin referencia al de la tri-unidad de Dios. ¿No es la gracia una participación de la *naturaleza* divina? ¿Dónde está, pues, la referencia a las personas? ¿Se habla de la gracia increada que es el Espíritu Santo?

Sin embargo, la Escritura, el Símbolo, los padres prenicenos hablaban el lenguaje de la economía[2]. El Símbolo es trinitario en este marco. Rahner los reúne cuando afirma como *Grundaxiom: La Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación es la Trinidad inmanente, y viceversa.*

Tres razones justifican y aclaran este principio fundamental:

a) La Trinidad es un misterio de salvación. De lo contrario, no nos habría sido revelada. El reconocerlo y subrayarlo permitirá establecer unos lazos y crear una unidad entre los tratados que carecen de ellos. Pero esto supone que la Trinidad en sí sea también la de la economía.

b) Existe al menos un caso —pero éste es importantísimo y decisivo— en el que se impone la afirmación; es el de la encarnación. «Hay, por tanto, al menos, una "misión", una presencia en el mundo, una realidad económico-salvífica no meramente apropiada a una persona divina determinada, sino peculiar suya. Aquí no se *habla* únicamente "sobre" esa persona divina determinada en el mundo. Aquí acaece fuera de la vida intradivina, en el mundo mismo, algo que no es simplemente acaecer del Dios tripersonal en cuanto uno, actuante en el mundo con causalidad eficiente, sino que pertenece sólo al Logos y que es la historia de una persona divina diferenciada de las otras»[3].

c) La historia de la salvación no es solamente la de la autorrevelación de Dios; es la de su *autocomunicación.* Dios mismo es el contenido de esa historia. La Trinidad económica (revelada y comunicada) y la Trinidad inmanente son idénticas porque la autocomuni-

2. En los antenicenos esto queda solucionado, frecuentemente, por un subordinacionismo: el Verbo era considerado, bajo la influencia estoica, como aquel por medio del cual Dios crea y, por consiguiente, en una condición de mediador de la creación. El arrianismo sistematizó esto: el Hijo tenía un comienzo, como una criatura. Contra esta doctrina, Atanasio y los capadocios afirmaron: si el Hijo es también una criatura, no nos diviniza; sólo será nuestro salvador pleno si es Dios y nos comunica la vida de Dios. Por consiguiente, es consustancial al Padre. Y lo mismo el Espíritu. Insistiendo de esta manera en la consustancialidad, por tanto en lo intradivino, la reacción antiarriana y el concilio de Nicea desplazaron los espíritus un tanto de la consideración de la Trinidad económica.

3. ET, p. 118. Rahner ha desarrollado la idea de que, en el Verbo encarnado, Dios es sujeto de una historia (historia de salvación): *Problemas actuales de cristología,* en ET, t. I, Madrid [3]1967, p. 167-221.

cación de Dios a los hombres en el Hijo y en el Espíritu no sería una *auto*comunicación de Dios si lo que Dios es para nosotros en el Hijo y en el Espíritu no fuera propio de Dios en sí mismo. En el fondo, volvemos a la argumentación antiarriana partiendo de nuestra divinización que requiere la comunicación de *Dios mismo*, en la economía. Y, al mismo tiempo, se reconoce una realidad a las «apropiaciones». Porque lo que la economía manifiesta de tres maneras por parte de Dios, de estar con nosotros y de comunicarse, responde a los tres modos relacionales de subsistir Dios en sí mismo.

Las posiciones de K. Rahner, que en este punto habían sido sostenidas ya por K. Barth en teología reformada, han encontrado un amplio consenso. Si se trata del *conocimiento* que tenemos de la tri-unidad de Dios, no se plantea problema alguno. Este conocimiento es medido por la economía en la que aquél nos es dado.

Por otra parte, sabemos que las «misiones divinas» del Verbo y del Espíritu son las procesiones mismas de estas personas en cuanto que se terminan con un efecto en la criatura. De esta manera, en su caso, la Trinidad económica *es* la Trinidad inmanente. Y esto asegura una cualidad absolutamente sobrenatural, teologal e incluso divina, tanto a la vida espiritual de los verdaderos creyentes como a la Iglesia en cuanto tal. La Iglesia vive, en las condiciones de la carne, de la comunicación de Dios. Es una y santa con la unidad y santidad de Dios. Los padres no tuvieron miedo en afirmarlo[4] y, por nuestra parte, lo hemos explicado en nuestro segundo libro. El Padre no «procede» y no es «enviado». Es comunicado, en la economía, como la fuente absoluta de toda procesión, misión, obra *ad extra.* «El Padre es el origen indefinible y la unidad en la que todo tiene su fuente. Su "Palabra" no es otra que su propia expresión lanzada al corazón de la historia. En cuanto al Espíritu, representa la tensión de la historia hacia una comunión directa con su fin supremo, que es, al mismo tiempo, su fuente suprema, el Padre» (MS, p. 55). «Sólo existe una actividad de Dios *ad extra;* se ejerce y es poseída bajo el signo de la unidad y de la identidad del Padre, del Hijo y del Espíritu en conformidad con la manera propia en que ellos poseen la divinidad» (p. 87).

Aceptamos la idea de Rahner, pero le añadiríamos dos glosas que limitan notablemente su carácter absoluto.

---

4. Cf. san Cipriano, *De cath. Ecclesiae unitate*, 7; *De Orat. Domin.*, 23 (PL 4, 553; Hartel, p. 285); Orígenes, *In Jesu Nave*, hom. VII, 6; san Epifanio, *Ancoratus*, 118, 3: «Una es la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, una sustancia, una señoría, una voluntad; una Iglesia, un bautismo, una fe»: (GCS, Epiph. 1, p. 146); san Agustín, *Sermo 71*, 20, 33 (PL 38, 463ss); san Juan Damasceno, *Adv. Iconoclast.*, 12 (PG 96, 1358 D); Vaticano II, *Lumen Gentium*, n.º 4.

A) «La Trinidad económica es la Trinidad inmanente y viceversa» *(umgekehrt)*. La primera parte de la proposición es indiscutible; la segunda requiere una matización. ¿Podemos *identificar* el misterio libre de la economía y el misterio necesario de la tri-unidad de Dios? Como dicen los padres que combatieron el arrianismo, las criaturas podrían no existir. Y Dios continuaría siendo Trinidad — Padre, Hijo y Espíritu — porque la creación es un acto de libre voluntad, mientras que la procesión de las personas se realiza según la naturaleza, *kata physin*[5]. Además, ¿podemos afirmar que Dios compromete y revela *todo* su misterio en la «autocomunicación» que hace de sí mismo?[6] Al leer los enunciados a los que llega un propósito puramente lógico de desarrollar y afirmar esta reciprocidad, nos parece manifiesto que no puede afirmarse pura y simplemente tal reciprocidad. Es lo que ha hecho Piet Schoonenberg. Éste ha presentado sus tesis como una simple prolongación de las de Rahner. Pero veamos a dónde llega[7].

11. Der Vater muss auch in der trinitarischen Theologie nicht nur als «erste Person» oder als Ursprung und Quelle der Gottheit gesehen werden, sondern auch und zuerst als unser Vater in Christus. Die heilsökonomische Vaterschaft ist die innergöttliche Vaterschaft — und umgekehrt.	11. En teología trinitaria, el Padre debe ser visto no sólo como la «primera Persona» o como el origen y la fuente de la divinidad, sino también, y en primer lugar, como nuestro Padre en Cristo. La paternidad económica [de historia de la salvación] es la paternidad intradivina, y viceversa.
12. Der Sohn ist nicht nur innergöttlich, sondern auch und zuerst als der Mensch Jesus Christus zu verstehen. Der Logos ist nicht nur innergöttliches Wort (er wird in der Schrift niemals als innergöttliche Antwort dargestellt), sondern auch und zuerst offenbarendes und lebenspendendes Wort in der Heilsgeschichte, das in Jesus Christus Fleisch und gänzlich Mensch geworden ist. Die heilsökonomische Sohnschaft ist die innergöttliche Sohnschaft — und umgekehrt.	12. El Hijo no debe ser entendido sólo como intradivino, sino también y ante todo, como el hombre Jesucristo. El Logos no es sólo Palabra intradivina (jamás le presenta la Escritura como respuesta intradivina), sino también, y principalmente, como Palabra que revela y expande la vida en la historia de la salvación, hecho carne y plenamente hombre en Jesucristo. La filiación económica [de historia de la salvación] es la filiación divina, y viceversa.
13. Der Heilige Geist ist nicht nur innergöttliche Verbindung zwischen Vater und Sohn, sondern auch und zuerst	13. El Espíritu Santo no es sólo lazo intradivino entre el Padre y el Hijo, sino también, y principalmente, «don»

5. San Atanasio, *Contra Arian.*, I, 18 (PG 26, 49); II, 31: «Incluso si Dios no hubiera decidido crear, no por eso habría dejado de tener su Hijo» (col. 212 B); san Juan Damasceno, *De fide orth.*, I, 8 (PG 94, 812-813).

6. Nuestra crítica se encuentra en otros autores: G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, París 1969, p. 220, 226; B. Rey, «Rev. Sc. ph. th.» (1970) 645.

7. P. Schoonenberg *Trinität — der vollendete Bund. Thesen zur Lehre von dreipersönlichem Gott*, «Orientierung» (Zurich), 37 (1973) 115-117 (p. 115). Schoonenberg presenta estas tesis como una secuela y justificación de su libro *Un Dios de los hombres*, Herder, Barcelona 1971.

«Gabe» *(donum)* und «Heiligungskraft» in der Heilsgeschichte. Diese letzteren Namen werden ihm in der Patristik zur Charakterisierung seines Personseins gegeben. Der in der Heilsgeschichte wirkende Geist Gottes ist der innergöttliche — und umgekehrt.

14. Die Mitteilungen oder «Sendungen» des Sohnes und des Geistes offenbaren sich als innergöttliche «Hervorgänge». Die innergöttliche «Hervorgänge» *(processiones)* sind uns nur als Sendungen bekannt. Die Sendungen sind die Hervorgänge — und umgekehrt.

15. Die Relationen zwischen Vater, Sohn und Geist sind uns nur in ihren Relationen zu uns zugänglich. Die Heilsökonomischen relationen sind die innergöttlichen — und umgekehrt. Deshalb müssen Vater, Sohn und Geist zuerst durch ihre Beziehungen zu uns und dann durch ihre Beziehungen zueinander charakterisiert werden.

y «fuerza de santificación» en la historia de la salvación. Los padres le dan estos nombres como característico de lo que es él como persona. El Espíritu de Dios activo en la historia de la salvación es [Espíritu] intradivino, y viceversa.

14. Las comunicaciones o «misiones» del Hijo y del Espíritu se revelan como «procesiones» intradivinas. Las «procesiones» intradivinas sólo nos son conocidas como misiones. Las misiones son las procesiones, y viceversa.

15. Las relaciones entre Padre, Hijo y Espíritu sólo nos son accesibles en sus relaciones con nosotros. Las relaciones económicas son intradivinas, y viceversa. El Padre, el Hijo y el Espíritu deben ser caracterizados ante todo por sus relaciones con nosotros y posteriormente por sus relaciones entre ellos.

Estas tesis son clásicas en la medida en que nos colocamos en el plano del conocimiento que viene de la revelación, es decir, de la manifestación de Dios. El problema deriva del *umgekehrt* en la medida en que implica un paso del conocimiento a la ontología. Schoonenberg no lo da formalmente, pero profesa un apofatismo —una imposibilidad de afirmar o negar algo— por lo que respecta a la vida intradivina.

7. Umgekehrt ist die immanente Trinität die ökonomische Trinität. Sie ist uns nur als ökonomische Trinität zugänglich. Dass Gott auch abgesehen von seiner heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung trinitarisch ist, darf weder als selbstverständlich vorausgesetzt noch auch verneint werden.

24. Es bleibt aber, dass Jesus Christus und der Vater sich personal gegenüberstehen und dass der Heilige Geist in uns zum Vater betet und zum Sohn ruft und ihnen also auch personal gegenübersteht. Vater, Sohn und Geist stehen sich also nach der Schrift *in* der Heilsgeschichte als Personen gegenüber. Aus These 23 folgt, dass dies auch nur *durch* die Heilsgeschichte möglich ist. Die immanente Trinität ist eine Trinität der Personen dadurch, dass sie ökonomische Trinität ist.

7. Viceversa, la Trinidad inmanente es la Trinidad económica. Ella nos es accesible sólo como Trinidad económica. Que Dios sea trinitario también independientemente de su autocomunicación en la historia de la salvación es algo que no puede ser presupuesto como evidente ni negarlo.

24. Pero subsiste que Jesucristo y el Padre se hallan cara a cara de manera personal y que el Espíritu Santo ora al Padre en nosotros, que llama al Hijo y, de esta manera, se comporta de manera personal frente a ellos. Según las Escrituras, Padre, Hijo y Espíritu se sitúan de manera personal los unos respecto de los otros *en* la historia de la salvación. Según la tesis 23, esto sólo es posible *por* la historia de la salvación. La Trinidad inmanente es una Trinidad de personas en cuanto que y porque es Trinidad económica.

En Dios mismo, Padre, Hijo y Espíritu son sólo medios de la divinidad. No hay «persona», relaciones personales sino en la economía (tesis 28). Dios es verdaderamente tripersonal sólo (¡para nosotros!) en la economía. «Por la historia de la salvación, existe una Trinidad en Dios mismo. Por su propia acción salvífica, Dios se convierte en trinitario, *driepersoonlijk*, es decir, tres personas» [8].

Todo esto deriva de que Schoonenberg entiende «persona» en sentido moderno, que incluye su modo humano e implica conciencia, libertad, relaciones interpersonales (tesis 18). Esto se aplica a *Cristo*. Por esa razón, Schoonenberg le atribuye una pura personalidad *humana*, advirtiendo insistentemente que hablar de una persona divina, preexistente, pone en peligro la realidad de esta personalidad *humana*... Nosotros no sabemos lo que esto es en Dios mismo, ya que sólo tenemos conocimiento por medio de la economía de la salvación y dentro de los límites marcados por ella. Por consiguiente, Schoonenberg deja abierto —pero desconocido e incluso incognoscible— el misterio de la Trinidad inmanente. Esta cláusula salva la ortodoxia formal del autor. Pero, ¿está permitido colocarse fuera de toda una tradición, como hace él, de reflexión basada en los testimonios inspirados de la revelación? Jesús mismo señaló la distancia entre hijo por gracia e Hijo por naturaleza: «Mi Dios y vuestro Dios, mi Padre y vuestro Padre» (Jn 20,17). Y ¿qué puede ser una comunicación de tres personas si ellas no *son* en principio tres personas? Rahner no lo olvida. Y escribe: «Si bien es cierto que Dios se entrega al hombre de una manera trinitaria por pura gracia, esta triple manera contingente de darse supone un fundamento existente desde toda la eternidad en el seno mismo de la Trinidad. Dicho de otra manera: la posibilidad de un tal don viene de la "estructura" misma de Dios» (MS, p. 85) [9].

B) La autocomunicación de Dios, Padre, Hijo y Espíritu, sólo será plena autocomunicación escatológicamente, en lo que llamamos

8. Fórmula tomada de un artículo «Jesucristo hoy el mismo», aparecido en neerlandés en los *Mèlanges W.H. van de Pol* (Ruremonde–Maaseik, 1967) analizado y criticado por J. Coppens en «Ephem. Theol. Lov.» 45 (1969) 127-137. Otra fórmula del mismo artículo: «La presencia de Dios en cuanto Verbo se convierte en el Hijo personal del Padre por el hecho de que, desde el comienzo, abarca la existencia humana de Jesucristo y la constituye (y no por el hecho de que ella llena al hombre ya existente). La presencia de Dios en cuanto Espíritu se convierte en el Paráclito personal por el hecho de que, de forma paralela, encierra y constituye la comunidad de los creyentes. Dios se convierte en Padre, primera persona de la Trinidad, por el hecho de producir en Jesús un Hijo de la misma naturaleza y por derramar en la Iglesia un Espíritu de igual naturaleza *(wezensgelijk)*.»

9. Esta trasposición entraña la obligación de aquilatar y precisar nuestro lenguaje, por la necesidad de respetar, en la Trinidad inmanente, la absoluta consustancialidad de las «personas». Tanto Rahner como Schoonenberg hablan personalmente de la economía, y modalmente de la Trinidad eterna.

visión beatífica. Es conocida la tesis de santo Tomás a este respecto: visión sin *species* creada, es decir que Dios mismo será la forma objetiva de nuestra inteligencia. Tesis heroica, casi insostenible. Ha sido muy discutida. El Oriente no la admite tal cual ha sido planteada, a pesar de que los orientales nos ofrecen numerosas afirmaciones sobre la visión de Dios. Afirma la incognoscibilidad de la esencia distinguiendo lo que es incomunicable de lo que puede ser comunicado (las «energías» que emanan de ella). Pero, en Occidente, nadie sostiene que comprendamos a Dios como se comprende él a sí mismo. San Juan de la Cruz aplica a la visión la imagen de las «islas lejanas». No existe participación alguna de la *aseitas,* del *Ipsum esse,* de lo que hace que Dios sea Dios. La construcción teológica de la realidad es diferente, profundamente diferente incluso, en Oriente y en Occidente, pero nos engañaríamos si pensáramos en dos dogmáticas incompatibles y enemigas. Con todo, aquí nos interesa caer en la cuenta de que no existe plena autocomunicación de Dios más que en la consumación escatológica.

Esta autocomunicación se realiza, en la economía, según un estatuto de «condescendencia», de humillación, de servicio y, por decirlo todo, de *kenosis.* Ello obliga a reconocer una distancia entre la Trinidad económicamente revelada y la Trinidad eterna. Es la misma y Dios es comunicado verdaderamente, pero de un modo no connatural al ser de las divinas personas, ¿el Padre «omnipotente?» ¿Dónde está en un mundo lleno del escándalo del mal? ¿El Hijo «resplandor de su gloria, efigie de su sustancia», «sabiduría» de Dios? ¡Es la sabiduría de la cruz! Es tan poco reconocible, que la blasfemia contra él será perdonada. ¿El Espíritu? Carece de rostro; se le ha definido frecuentemente como desconocido.

Es el momento de evocar elementos muy profundos de la reflexión cristiana: el tema de la «condescendencia» y, especialmente, el de la *theologia crucis.* Ya antes de Lutero, la encontramos, por ejemplo, en san Máximo el Confesor. Escribía éste: «El Señor, queriendo dar a entender que no es necesario buscar una necesidad de naturaleza en lo que está por encima de la naturaleza, quiso obrar por los contrarios: realizar la vida mediante la muerte y la gloria por medio del deshonor» [10]. Con todo, la expresión *theologia crucis* es hija de Lutero. Dios no es accesible según nuestra lógica, se revela ocultándose [11]. Realiza *su* obra propia bajo las especies o por medio de su contrario; la justicia, la gracia y la vida por un camino de juicio y de muerte. El verdadero conocimiento de Dios es el que lo concibe de

10. *Questions et difficultés:* PG 94, 793. Citado y traducido por J.M. Garrigues, *Maxime le Confesseur. La charité avenir divin de l'homme,* París 1976, p. 160.

11. Comentario de 1522 sobre Gálatas: *OEuvres,* t. XV, Ginebra 1969, p. 282-295.

esta manera, el que encuentra su *opus proprium* en un *opus alienum;* en resumen, la salvación en la cruz donde Jesús es tratado como un maldito [12].

En todas estas observaciones nada *contradice* el axioma de Rahner. Éste puede escribir: «Lo que Jesús es y hace en cuanto hombre no es otra cosa que la condición del Logos cabe nosotros como salvación nuestra; y esta condición nos revela lo que es el Logos mismo» (MS, p. 40; ET, p. 125). Es verdad: la condescendencia, la humillación, la *kenosis,* la cruz, el hecho de que la vida sea más fuerte que la muerte pero que el amor se manifieste asumiéndola [13]... Todo ello revela *quién* es el Verbo, que, a su vez, revela *quién* es el Padre. «Felipe, quien me ha visto, ha visto al Padre» (Jn 14,9) [14]. En la forma en que el cuarto evangelista introduce el lavatorio de los pies tenemos un testimonio lleno de fuerza a favor de que esta «economía» no ofusca en nada la «teología»: «(Jesús) sabiendo que el Padre lo había puesto todo en sus manos y que había venido de Dios y a él volvía...» (13,3). En la conciencia de ser la expresión del Padre, Jesús realiza el acto típico del amor humilde y servicial. ¡Dios es así! La Trinidad económica revela la Trinidad inmanente. Pero, ¿la revela en su totalidad? Existe un límite: la encarnación tiene sus condiciones propias, derivadas de su naturaleza de obra creada. Si se transponen todos los datos a la eternidad del Logos, tendríamos que decir que el Hijo procede *a Patre Spirituque* [15]... Además, si la *forma servi* forma parte de lo que es Dios, la *forma Dei* le pertenece igualmente. Pero ésta se nos escapa aquí abajo en una medida imposible de determinar. El modo infinito, divino, en que son realizadas las perfecciones que afirmamos escapa a nuestra comprensión. Ello debe hacernos discretos cuando decimos: «y viceversa».

Dado que hablaremos del palamismo y reconoceremos en él, a nivel de *theologoumenon,* una construcción posible de la fe, podemos preguntarnos cuál sería la reacción palamita a la tesis de Rahner. Pensamos que la teología palamita haría suya la idea de que la Trinidad es un misterio de salvación, interpretando esta salvación —en consonancia con la tradición oriental— como divinización, *theiosis.* Opinamos que aceptaría plenamente la idea de autocomunicación de Dios a condición de que situemos esta comunicación en el orden de

12. Escritos de 1518: *Asterici;* glosa marginal sobre Heb.; Resoluciones y, especialmente, disputa de Heidelberg, th. 22 y 24 *(OEuvres,* t. I, Ginebra 1957, p. 121s). Cf. J.E. Vercruysse, *Luther's theology of the Cross in the time of the Heidelberg Disputation,* «Gregorianum» 57 (1976) 523-548.

13. Aspecto subrayado por E. Jüngel, *Das Verhältnis von «ökonomischer» und «immanenter» Trinität,* «Zeitschr. f. Theol. u. Kirche» 72 (1975) 353-364.

14. Cf. Nuestro *Dum visibiliter Deum cognoscimus,* «La Maison-Dieu», 59 (1959/3) 132-161, reimpreso en *Les voies du Dieu vivant,* París 1962, p. 79-107.

15. Cf. K. Barth, *Dogmatique,* 1.er vol., tomo 1.º **, Ginebra 1953, p. 174.

las energías increadas. Como las energías manifiestan a las personas, se daría, por medio de aquéllas, una revelación de la tri-unidad de Dios. Sin duda que se situaba dentro de estas condiciones la defensa que el archimandrita Kallistos Ware hacía de la distinción entre esencia y energías, contra una crítica de R. Williams (que reprochaba a Vl. Lossky y a Palamas pasar de nuestras posibilidades de conocimiento al plano de la ontología intradivina). Kallistos Ware respondía: «Esta revelación de sí es una verdadera indicación del ser eterno de Dios. Si nosotros no lo creyéramos, ¿cómo podríamos pasar de la doctrina "económica" de la Trinidad a la doctrina de las distinciones eternas trinitarias?» [16] Pero unas páginas antes, en el mismo fascículo, Amphilokios Radovic señalaba que la distinción entre la esencia y las energías encierra una distinción, una diferencia, entre los orígenes existenciales de las personas y la manifestación económica de las mismas personas: «No podemos —partiendo de la manifestación de la Trinidad en el mundo— llegar a conclusiones sobre el modo de la existencia eterna de Dios.» La identificación del orden de la existencia eterna de las hipóstasis con el orden de la economía está en la base de la posición latina [17]. De hecho, es claro que esta identidad exigiría el *Filioque,* al menos un *per Filium* del mismo sentido, en el plano de la procesión eterna. Es, incluso, una de las razones por las que Karl Barth juzgó necesario, en nombre del testimonio bíblico, mantener el *Filioque.* Pero, en teología palamita, si Dios es revelado parcialmente por su actuación, en la economía, permanece absolutamente oculto en cuanto a su esencia.

---

16. *Dieu caché et révélé. La voie apophatique et la distinction essence — énergie,* «Messager de l'Exarchat du patriarche russe en Europe occidentale», 89-90 (1975) 45-59 (p. 56).

17. Reacción explícita de A. Radovic, *Le «Filioque» et l'énergie incréée de la Sainte Trinité selon la doctrine de S. Grégoire Palamas,* «Messager de l'Exarchat du patriarche russe en Europe occidentale», 89-90 (1975) 11-44 (p. 15-17 y 19). Puede compararse, en la misma revista, n.º 81-82 (1973) 19-25, con lo que dice el monje Hilarion: la concepción católica romana esta ligada, según él, a una identificación de las misiones temporales con las procesiones eternas, cosa que él rechaza en nombre de la distinción entre procesión de las hipóstasis y energías increadas.

II

ETAPAS Y FORMAS DE UNA TEOLOGÍA DE LA TERCERA PERSONA

Podemos distinguir tres grandes momentos: antes de la crisis arriana; frente al arrianismo; construcciones sistemáticas.

ANTES DE LA CRISIS ARRIANA

Tuvo lugar una lenta y difícil gestación. Al estar habituados a la firmeza del dogma y a la interpretación de los textos escriturísticos, tenemos sumas dificultades para comprender que se haya dudado durante tan largo tiempo, que se haya seguido caminos sorprendentes para nosotros. Verdaderamente, no se abordó la cuestión *teológica* del Espíritu en buenas condiciones hasta que quedó claramente patente la relación entre el Hijo-Logos y el Padre [1].

Vino, primero, el tiempo de los apologistas. Podemos decir que utilizan, en alguna manera por vocación, los datos filosóficos comúnmente admitidos. En consecuencia, están en mejores condiciones para hablar del Logos que del Espíritu. Confiesan la fe trinitaria y que el Logos y el Espíritu (Sabiduría) están eternamente en Dios antes de que éste les proyecte en la creación y en el tiempo para manifestarse. El Espíritu ha hablado en los profetas y se une al alma de los que viven en la justicia. Deriva o dimana de Dios [2]. No se encuentra otra precisión respecto de la procesión de aquel que, dice Justino, es reverenciado por los cristianos en tercer lugar [3].

1. La exposición más reciente: F. Bolgiani, *La théologie de l'Esprit Saint. De la fin du 1.er siècle après Jésus-Christ au concile de Constantinople (381)*, «Les quatre fleuves», 9 (1979) 33-72.

2. Atenágoras, *Legación en favor de los cristianos*, BAC, 116, 1954 y SChr 3, 1943, p. 94: derivación = *aporroia* (cf. Sab 7,25). Ibid. (SChr, p. 92-93). Atenágoras tiene la bella fórmula: «El Hijo en el Padre y el Padre en el Hijo por la unidad y el poder del Espíritu», pero esta última palabra carece de artículo, no se trata de la tercera persona, sino de la naturaleza divina.

3. *1 Apol.*, 4, 1. Atenágoras (loc. cit.) dice «distinción en el rango».

San Ireneo es más hombre de Iglesia y doctor que apologista. Sabe que el Espíritu de Dios está siempre brotando de su ser[4]. Conoce, pues, la Trinidad inmanente, pero desarrolla, de manera especial, su papel en la economía: el Verbo y la Sabiduría (el Espíritu) son como las dos manos de Dios (cf. supra, p. 212) que colaboran en la formación de las criaturas. El Verbo, hecho visible, ha revelado al Padre. El Espíritu es aquel «por quien profetizaron los profetas y los padres entendieron lo que concierne a Dios, los justos fueron guiados en el camino de la justicia; aquel que —en el final de los tiempos— ha sido derramado de una forma nueva... para renovar al hombre por toda la tierra para Dios»[5].

Tertuliano (h. 160-h. 220) escribe que el Espíritu sale *a Patre per Filium*, del Padre por el Hijo[6], «viniendo como tercero a partir del Padre y del Hijo *(a Deo et Filio)*, algo así como el fruto salido de la rama viene en tercer lugar a partir de la raíz, el regato que desemboca en el mar es el tercero a partir de la fuente y el punto luminoso en el que termina el rayo es el tercero a partir del sol»[7]. ¿Se produce una degradación al pasar de una persona a la otra en su existencia económica? ¿Se da subordinacionismo? Se ha pensado en ello, pero estamos muy lejos de poder afirmarlo con toda seguridad[8]. El Espíritu es «vicario» del Hijo que, sentado a la derecha del Padre, lo ha enviado «vicariam vim Spiritus Sancti, qui credentes agat»[9]. Sin embargo, el Hijo y el Espíritu son «consortes substantiae Patris»[10]. Los tres son uno en cuanto a *status*, a la *substantia*,

---

4. *Adv. Haer.*, V, 12, 2; cita de Is 57,16: SChr 153, 1969, p. 145s. Sobre el Espíritu Santo en Ireneo, cf. A. d'Alès, *La doctrine de l'E. S. chez S. Irénée*, «Rech. Sc. rel.», 14 (1924) 426-538; A. Benoît, *Le S.E. et l'Église dans la théologie patristique des quatre premiers siècles*, en *L'Esprit Saint et l'Église*, París 1969, p. 131-136; H.J. Jaschke, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie bei Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristl. Glaubensbekenntnis*, Münster 1977.

5. *Démonstrat. de la prédication apostol.*, 6 (SChr 62, p. 40). Un poco después (7: p. 41-42), Ireneo desarrolla la función reveladora del Espíritu: revela al Hijo, quien revela al Padre. El *del* Padre *por* el Hijo *en* el Espíritu es principio de un retorno *en* el Espíritu, *por* el Hijo, *al* Padre.

6. *Adv. Praxean*, 4 (PL 2, 159; CSEL 47, 232). Según J. Moingt, este *per Filium* se refiere no a la procesión intradivina, sino al orden de la economía: el Espíritu es enviado y derramado por el Hijo: *Théologie trinitaire de Tertullien*, t. III («Théologie» 70), París 1966, p. 1057.

7. Ibid., 8 (col. 163; p. 238). Según Th. Camelot («*Spritus a Patre et Filio*», «Rev. Sc. ph. th.», 30 (1946) 31-33), no estaría presente allí la idea del *Filioque*. Otros piensan de manera distinta (B. de Margerie).

8. B. Piault, *Tertulien a-t-il été subordinatien?*, «Rev. Sc. ph. th.», 47 (1963) 337-369 J. Moingt, op. cit., (n. 6), p. 1071-1074, disipa también «la sombra de subordinacionismo» recordando que Tertuliano no separa a Dios en sí del Dios para nosotros, y viceversa.

9. *De praescript.*, 13, 5 (PL 2, 26).

10. *Adv. Prax.*, 3 (col. 158; p. 231).

a la *potestas*[11]: no un solo individuo, una sola persona *(unus)*, sino una misma realidad, «unum... ad substantiae unitatem, nod ad numeri singularitatem»[12]. Tertuliano no dispone aún de la seguridad del concilio de Nicea. Su consideración de la economía le lleva a algunas fórmulas que podrían ser mal interpretadas. Tertuliano tendía a una ortodoxia trinitaria sin disponer aún de todos los medios para expresarla de manera adecuada. Pero de él vienen «esas fórmulas bien conocidas: *Trinitas, tres personae, una substantia,* forjadas por él y que se han convertido en lugares comunes del dogma trinitario, como aquellas otras expresiones más imaginativas: *Deum de Deo, lumen de lumine,* con las que profesamos, todavía hoy, nuestra fe»[13].

Orígenes (h. 185-254), uno de los mayores genios de la historia cristiana, tiene más sentido metafísico que Tertuliano. Trabaja en el clima cultural del platonismo medio de manera que, leyendo y citando sus afirmaciones, puede encontrarse, en este autor, la teología de las tres hipóstasis coeternas y la eterna procesión del Espíritu del Padre por el Hijo[14], como también, en relación con la concepción platónica de una jerarquía ordenada por grados, encontrar temas y fórmulas netamente subordinacionistas[15]. Éstos se encuentran en el tema del Padre como único *ho theos, autotheos;* el Hijo es *deuteros theos,* segundo Dios[16]. El Hijo y el Espíritu están totalmente referidos al Padre, «fuente de la divinidad», pero no son los únicos que coexisten eternamente con él. Todo un mundo de seres espirituales se encuentra en idéntica situación. Pero, por otro lado, Orígenes, que conoce la expresión *homoousios* —al menos en el sentido de una comunidad de naturaleza—, afirma la existencia eterna de tres «hipóstasis»[17], la generación eterna del Hijo y la procesión eterna del Espíritu[18], éste por el Hijo[19]. De esta manera, Orígenes anticipa unos temas que volveremos a encontrar en los grandes clásicos griegos. Pero no podemos ni debemos silenciar el apoyo que los arrianos buscaron

11. *Adv. Prax.*, 2 (col. 156; p. 229).
12. *Adv. Prax.*, 25 (col. 188; p. 276).
13. Piault, art. cit., p. 204.
14. Cf. la exposición de H.B. Swete, p. 61-65.
15. Así S. Boulgakov *(Le Paraclet,* p. 22-23); más documentado y equilibrado, J.N.D. Kelly, p. 137-141.
16. *Contra Celso,* V. 39 (BAC, 271, 1967, p. 366 y SChr 147, 1969, p. 118 con la larga nota 2); *In Ioan.*, VI, XXXIX, 202 (SChr 157, 1970, p. 280). Tomás de Aquino dirá «los arrianos, cuya fuente fue Orígenes» (ST, I, q. 34, a. 1 ad 1).
17. *Comm. sur S. Jean,* II, X, 75: SChr 120, p. 257. Según G.L. Prestige, *(Dieu dans la pensée patristique,* p. 158), Orígenes fue el primero que definió a las personas de la Trinidad con el término *hypostasis (C. Celsum,* 8, 12).
18. *De Principiis,* II, 1 (PG 11, 186).
19. Swete lo encuentra en el comentario de Rom 8,9-11 (PG 14,1098): El Espíritu procede del Padre y recibe del Hijo y es, igualmente, el Espíritu del Padre o de Cristo. O en el comentario de Jn 1,2 «nada fue hecho sin él». El Espíritu tiene una *génesis* dependiente del Verbo *(Comm. sur S. Jean,* II, 75 y 79: SChr 120, 254s; PG 14, 128).

y encontraron en más de una fórmula de Orígenes, «padre, a la vez, del arrianismo y de la ortodoxia capadocia» (Prestige, p. 9).

En la línea de la ortodoxia se expresa la profesión de fe de su discípulo Gregorio Taumaturgo (entre 260 y 270). Respecto del Espíritu Santo, dice éste: «Y un Espíritu Santo, que tiene su sustancia de Dios *(ek Theou ten hyparxin ekhon)* y que apareció (fue revelado) a los hombres por el Hijo: imagen del Hijo, perfecta del perfecto, vida causa de vivientes, fuente santa, santidad que lleva a la santificación, en el que se ha manifestado Dios Padre que está por encima de todo y en todos, y Dios Hijo que es a través de todo»[20]. Este vocabulario bastante elaborado ha suscitado dudas acerca de si puede ser atribuido a Gregorio. L. Abramowski sugirió como posible la paternidad de Gregorio de Nisa.

El papa Dionisio de Roma detectaba, en la doctrina de su homónimo de Alejandría, discípulo de Orígenes, un peligro de triteísmo («tres hipóstasis»). En el 262 reaccionó fuertemente en favor de la monarquía del Padre. Entonces nació esta bella fórmula:

> Es necesario que el Verbo divino esté unido con el Dios del universo y es preciso que el Espíritu Santo tenga su residencia y habitación en Dios. Es preciso consiguientemente que la Santísima Trinidad sea recapitulada y resumida en uno solo como en un vértice, es decir, en el Dios omnipotente del universo. Es necesario creer en Dios Padre omnipotente y en Jesucristo su Hijo y en el Espíritu Santo (vienen a continuación citas de Jn 10,30; 14, 10). De esta manera, aseguramos tanto la Trinidad divina como la santa predicación de la monarquía[21].

A) EN LA PARTE GRIEGA DE LA IGLESIA

1

CRÍTICA DEL ARRIANISMO
PROGRESO DE UNA TEOLOGÍA TRINITARIA

Nos proponemos presentar en primer lugar, aunque sea de manera esquemática, la aportación de los grandes doctores (Atanasio, Epi-

20. PG 10, 985. M. Jugie argumenta para encontrar aquí una dependencia en el ser del Espíritu respecto del Hijo: *De Processione Spiritus Sancti...* Roma 1936, p. 104-106. L. Abramowski, en «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 87 (1976) 145-166. Estudio más reciente: A. Arunde, *El Espíritu Santo en la exposición de fe de san Gregorio Taumaturgo,* «Scripta Theol.» (Pamplona), 10 (1978) 373-407.

21. DSch 112 y 115. Respondiendo a la sospecha de triteísmo, que Dionisio de Roma hacía pesar sobre él, Dionisio de Alejandría escribe la fórmula famosa: «Entendemos la unidad en trinidad y resumimos la trinidad en la unidad»: citado por san Atanasio, *Sent. Dionys.* (PG 25, 505 A).

fanio, Basilio, los dos Gregorios, Cirilo de Alejandría). Después de realizar esa presentación, resumiremos la teología trinitaria de san Juan Damasceno y expondremos la intervención del patriarca Focio. Cumplidos estos objetivos, estaremos en condiciones de proponer una visión de conjunto del planteamiento griego del misterio de la tri-unidad. Finalmente, añadiremos una breve exposición de la teología de san Gregorio Palamas.

Sería necesario presentar —de forma paralela y situándolos en su lugar cronológico correspondiente— los doctores, concilios y enseñanzas pontificias del Occidente latino. Atraídos más por la reflexión teológica que por la historia en sí misma, entraremos en esa tarea después de haber cubierto los objetivos trazados con anterioridad. Entonces tendremos la oportunidad de comprobar hasta qué punto se ha expresado y explicado la misma fe de maneras parcialmente diferentes.

Arrio[1]. Era sacerdote, encargado de la iglesia de Baukali en Alejandría. En el año 318 comenzó a predicar una doctrina que negaba radicalmente la divinidad de Cristo. Su sistematización depende del subordinacionismo que formaba parte de la herencia de Orígenes, Dionisio de Alejandría, Eusebio de Nicomedia. El misterio del ser divino se había realizado solamente en el Padre. Sólo él era «Dios». El Hijo era una criatura (no distinción entre ser engendrado y ser creado). Éste tuvo, por consiguiente, un comienzo; hubo un tiempo en que éste no existía. Ciertamente, es la primera de las criaturas, por la que Dios creó las restantes, inferiores. Para apoyar sus tesis, Arrio citaba determinados textos bíblicos en los que se encuentran las expresiones: Dios *me ha creado* (la Sabiduría), él (Cristo) *ha sido hecho*...

San Atanasio († 373) se identifica —en la historia de las doctrinas cristianas— con la causa de Nicea. Siendo simple sacerdote, acompañó a su obispo en el concilio celebrado en esa ciudad (325). Una vez consagrado obispo de Alejandría (326), emprendió una lucha sin tregua contra el arrianismo, combate que le valió cinco destierros: 335-337 en Tréveris; 339-346 en Roma; 356-362 en el desierto (entonces escribió sus cuatro cartas a Serapión, probablemente en el 359); 362-364 también en el desierto; finalmente, algunos meses en 365-366. Cuando Atanasio, respondiendo a la llamada de Serapión, es llama-

1. G.L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique*, París 1953, el c. VII, p. 122-141, «subordinacionismo» (tr. cast.: *Dios en el pensamiento de los padres*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1978); J.N.D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, París 1968, p. 238-242; E. Boularand, *L'hérésie d'Arius et la foi de Nicée*, 2 vol., París 1972.

do a defender la divinidad del Espíritu[2], ha combatido ya por la del Hijo y por el *homoousios* de Nicea entendido como afirmación de la identidad de sustancia entre el Hijo y el Padre. Para ello utilizó los siguientes argumentos: Dios (el Padre) no puede existir sin su Verbo. Y como aquél es eterno, éste le pertenece eternamente. Nosotros mismos somos llamados a ser hijos, a ser divinizados. Esto sólo es posible si Cristo, Hijo encarnado, es verdadera y plenamente Dios: «El Verbo no habría podido divinizarnos si sólo fuera divino por participación; si no fuera por sí mismo la divinidad por esencia, la verdadera imagen del Padre»[3]. Atanasio aplica al Espíritu lo que ha dicho del Hijo. Aunque cita el texto de Jn 15,26, sólo habla de la relación entre el Espíritu y el Padre a través de su relación con el Hijo. Atanasio fundamenta y defiende la divinidad del Espíritu apoyándola por completo en su teología cristológica[4]. Entre el Espíritu y el Hijo existe una relación análoga a la que une al Hijo con el Padre: «Porque la condición propia que hemos reconocido [como la] del Hijo respecto del Padre, veremos que es precisamente la que el Espíritu posee respecto del Hijo»[5]. Aplicando el esquema lineal-dinámico, del Padre por el Hijo en el Espíritu, Atanasio escribe: «El Padre es luz, el Hijo su resplandor, el Espíritu el que nos ilumina»; «siendo el Padre fuente y el Hijo llamado río, se dice que bebemos del Espíritu». Y así sucesivamente para todo lo que concierne a la comunicación de la vida divina[6]. El Espíritu realiza todo esto porque es consustancial al Padre y al Hijo[7].

¿Qué relación de origen supone todo esto entre el Espíritu y el Hijo? San Atanasio no especula en absoluto acerca de las relaciones

---

2. P. Galtier, *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs*, Roma 1946, p. 117-133; J.N.D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, París 1968, p. 242-257, 266-269; J. Meyendorff, *La procession du S.E chez les Pères orientaux*, en «Russie et Chrétienté», 1950, p. 158-178.

Texto de base: San Atanasio, *Cartas a Serapión sobre la divinidad del Espíritu Santo* (SChr 15, 1947).

3. *De Synodis*, 51. El que santifica no es de la misma naturaleza que los santificados; es santo por sí mismo: *Primera carta a Serapión*, 23 (PG 26, 584 B) y 25 (589). El argumento se encuentra también en san Basilio: *Tratado del E.S.* (PG 32, 185; SChr 17, p. 230ss), etc.

4. Serge Boulgakov reprocha de ello a san Atanasio: su doctrina, dice, no es triádica, sino diádica: *Le Paraclet*, París 1946, p. 29-34.

5. *Tercera carta a Serapión*, 1 (PG 26, 625 B; SChr, p. 164). Cf. *Primera carta*, 21 (PG 26, 580 B; SChr, p. 120).

6. *Primera carta a Serapión*, 19 (PG 26, 573 C; p. 116s de SChr).

7. Ibid., 27, p. 113s de SChr; col. 593 C: «Nada tiene de común ni de propio, en cuanto a la naturaleza y a la sustancia, con las criaturas, pero él es propio de la sustancia y divinidad del Hijo, por la que, perteneciendo también a la Trinidad...»; 25, p. 133s de SChr, col. 589 A: «Pero si el Hijo, por provenir del Padre, es propio de la sustancia de éste, es absolutamente necesario también que el Espíritu, afirmado como proveniente de Dios, sea propio del Hijo según la sustancia.»

intradivinas eternas. Habla de ellas refiriéndose a las operaciones que las personas divinas realizan en la economía salvífica. Con todo, J. Lebon ha subrayado, con tanta discreción como precisión, tres pasajes en los que podría esbozarse un enunciado sobre la dependencia de origen del Espíritu respecto del Hijo. La fuerza de estos textos radica en el uso de la preposición *para:*

Todo lo que tiene el Espíritu, lo tiene del Hijo *(para tou Logou)*[8] ...

su donación (el Espíritu), de la que se dice que procede del Padre porque por el Hijo *(para tou Logou)* que es confesado [como proveniente] del Padre, él resplandece, es enviado y dado[9].

Porque el Padre crea todas las cosas por el Verbo en el Espíritu, ya que allí donde está el Verbo, allí está también el Espíritu, y las cosas creadas por mediación del Verbo reciben del Espíritu por el Verbo *(para tou Logou)* la fuerza del ser[10].

Existen muchos indicios, incluso testimonios formales, del sentimiento de los padres griegos acerca de una función del Verbo-Hijo en el ser eterno del Espíritu. Se aferran al texto escriturístico y jamás aplican a esta función del Hijo el verbo *ekporeuomai,* empleado en Jn 15,26 para afirmar que el Espíritu procede del Padre. A decir verdad, ellos no plantean la cuestión tal como ha sido formulada polémicamente entre griegos y latinos después de Carlomagno y, especialmente, después del patriarca Focio. El padre Serge Boulgakov tenía razón en este punto, sin que ello quiera decir que el camino por el que pretendía superar un planteamiento malhadado de la cuestión pudiera reunir muchos pronunciamientos favorables. Con todo, no podemos negar que hay, en los padres griegos de los siglos IV y V, bastantes indicios respecto de una dependencia del Espíritu con relación al Hijo en la vida trinitaria eterna.

Dídimo el Ciego, jefe de una escuela catequética de Alejandría del 340 al 395, continuó el combate de Atanasio en favor de la divinidad del Espíritu Santo. Su *De Spiritu Sancto* —que influyó en san Ambrosio— nos ha llegado sólo en la traducción latina de san Jerónimo, quien ha dejado su huella en el texto y ha forzado, probablemente, expresiones como «a Patre et me, hoc enim ipsum quod subsistit et loquitur, a Patre et me illi est», «procedens a Veritate», «neque alia substantia est Spiritus Sancti praeter id quod datur ei a

8. *Tercer discurso contra los arrianos,* 24 (PG 26, 376 A), SChr 15, p. 74, nota.

9. *Primera carta a Serapión,* 20 (SChr, p. 120; PG 26, 580 A). H.B. Swete (*The Holy Spirit in the Ancient Church...,* Londres 1912, p. 92) opina que es imposible considerar esta *eklampsis* (resplandor), que el Espíritu tiene del Verbo (*para*), como implicando menos que una dependencia esencial.

10. *Tercera carta a Serapión,* 5 (SChr, p. 169; PG col. 632 C).

Fillio»[11]. Con todo, estas expresiones están bien insertadas en el contexto, consagrado por entero a comentar los textos bíblicos. Pero tenemos el texto griego casi íntegro de *Peri Triados, De Trinitate*. Poniendo de manifiesto que el Espíritu es de Dios (del Padre), Dídimo cita el texto de Tit 3,4-6, «ha derramado este Espíritu sobre nosotros» y se pregunta *cuándo* ha hecho Dios esto. Fue cuando Cristo dijo: «Recibid el Espíritu Santo.» Y Dídimo añade: «Con razón se dice que *él ha derramado;* efectivamente, lo derramó como un agua que procede de él sustancialmente»[12]. Una vez más, el contexto es «económico», pero la afirmación es general. Se encuentra aislada y la continuación del capítulo habla únicamente de la procesión *a Patre*[13].

San Epifanio, monje y después obispo de Salamina (367-403), no es un genio, pero nos ha trasmitido una información rica. En el *Ancoratus*, en 374, Epifanio tan pronto cita simplemente Jn 15,26, sobre el Paráclito que procede del Padre y recibe del Hijo[14], como dice que es (= tiene el ser consustancial) del Padre y del Hijo[15]. Y se trata del ser intradivino, eterno. Pero se omite toda especulación; no se ofrece explicación alguna sobre la «procesión» del Espíritu. Esta dependencia respecto del Hijo se identifica con el hecho de recibir de él. Lo dice Epifanio: «El Espíritu que (es) de dos, como testifica Cristo mismo cuando dice: que sale del Padre (Jn 15,26) y recibirá de mí (Jn 16,14-15)»[16].

2

LOS CAPADOCIOS
CONCILIO DE CONSTANTINOPLA (381)
SAN JUAN DAMASCENO

La fe en la divinidad consustancial del Verbo-Hijo encarnado en Jesús y la del Espíritu fue difícil de formular. Pulularon las desvia-

11. *Liber de Spiritu Sancto*, respectivamente n.° 34, 36, 37: PG 39, 1064 A, 1064-65, 1065-66.

12. *Eu de keito «exekheen», ote hydor ex autouhomoousios ekporeuthen* (II, 2: PG 39, 436).

13. Cf. col. 460 D: *apo tou enos Patros kath enosin tes ekporeusis heautou theotetos esti genesis kai ekporeusis.*

14. *Ancoratus*, n.° 6 (PG 43, 25 C), 7 (28 A), 11 (36 C), 67 (137 B), 73 (153 A), 120 (236 B); *Panarion*, haer. LXII (PG 41, 1056). Para la «procesión» del Hijo, Epifanio dice: *ek Patros proelthon: Ancoratus*, n.° 19 (52 B), 43 (93 C).

15. *Ancoratus*, n.° 8 (PG 43, 29 C), 9 (32 C), 67 (137 B), 70 (148 A), 71 (148 B), 72 (152 B), 75 (157 A); *Panarion*, haer. LXIX, 54 (PG 42, 285 D).

16. *Ancoratus*, n.° 67, col. 137 B; *Panarion*, haer. LXII, 4 (PG 41, 1053 D).

ciones o los errores. Venido a Roma poco antes del 220, Sabelio sostenía que se trataba únicamente de dos proyecciones o modos de acción de «Dios» (= Padre). Es el modalismo. Para Aecio y Eunomio, sólo el Padre era *agennetos.* El Hijo y el Espíritu no eran de la misma sustancia ni de sustancia similar («anomeos»). Eunomio (h. 335-393), discípulo de Aecio, concebía al Espíritu como una criatura del Hijo, quien, a su vez, era criatura del Padre, que era *agennetos.* El Espíritu era tercero no sólo en rango y dignidad, sino también en cuanto a naturaleza. Basilio y su hermano, Gregorio Niseno, escribieron un *Contra Eunomium.* En estos años verdaderamente dramáticos, la divinidad del Espíritu era puesta en tela de juicio desde muchos ángulos. Refiriéndose al hecho de que la Escritura no llama jamás *Dios* al Espíritu y que habla de éste frecuentemente como de una fuerza subordinada a Dios, los llamados «pneumatómacos», adversarios del Espíritu, con Macedonio y Eustacio de Sebaste (hacia 361 y siguientes), sitúan al Espíritu entre Dios y las criaturas.

Los doctores ortodoxos combatieron estas desviaciones. San Atanasio escribía sus *Cartas a Serapión* (357ss) y, de vuelta a Alejandría celebrará allí un concilio en el 362: la fe de Nicea implicaba la plena pertenencia del Espíritu a la Santa tríada, a la misma divinidad que el Padre y el Hijo [1]. San Hilario de Poitiers, san Epifanio, Dídimo, Cirilo de Jerusalén, tomarán parte también en la contienda. En Roma, el papa Dámaso proclama al Espíritu «increatum atque unius maiestatis, unius usiae, unius virtutis cum Deo Patre et Domino nostro Jesu Christo» [2]. Un concilio celebrado en Iconio hacia el 375 extendía la fe de Nicea al Espíritu Santo, en los términos que utiliza en aquel mismo momento san Basilio, obispo de Cesarea, del que era amigo Anfiloquio, obispo de Iconio [3].

En ese momento, san Basilio escribe su *Tratado del Espíritu Santo.* Hemos visto ya (cf. supra, p. 103ss) en qué condiciones lo hace. Continúa en la línea trazada por san Atanasio: el Espíritu pertenece, en igualdad de dignidad, a la Santa tríada. Basilio partió de dos datos que nadie podía negar: de una parte, el bautismo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Hay que confesar la fe como se ha sido bautizado y alabar como se confiesa la fe [4]. Por otro lado,

1. *Tomus ad Antiochenos,* 3 (PG 26, 797; cf. la carta a Joviniano, PG 26, 816 y 820.

2. Carta *Ea gratia* a los orientales, h. 374: PL 13 351; DSch 145 y 147. En 375 la *Fides Damasi,* muy detallada: PL 13, 358s.

3. PG 39, 95s.

4. *Traité du Saint-Esprit,* Introd. y notas por B. Pruche, c. 10, SChr 17, p. 149ss (PG 32, 112s; *Epist. 159* (PG 32, 621 A). Monografía: H. Dörries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas,* Gotinga 1956; B. Pruche, *L'Originalité du Traité de S. Basile sur le S. E.,* «Rev. Sc. ph. th.», 32 (1948) 207-224; id., *Autour du Traité sur le S. E.,*

como Atanasio lo había dicho ya, si el Espíritu no es consustancial al Padre y al Hijo, no puede hacernos conformes al Hijo ni unirnos, mediante esta conformación, al Padre; no puede divinizarnos[5]. El Espíritu, imagen y reflejo del Hijo, nos revela a éste y nos hace semejantes a él. En este contexto se inserta esta fórmula de Basilio, de difícil interpretación:

Se le llama también «Espíritu de Cristo» porque está íntimamente unido a él por naturaleza. Igualmente, «si alguien no tiene el Espíritu de Cristo, no es de Cristo» (Rom 8,9). De ahí que sólo el Espíritu glorifica dignamente al Señor, porque «él me glorificará», ha dicho Cristo (Jn 16,14), no como la creación, sino como Espíritu de la Verdad que hace resplandecer en sí misma la Verdad, y como Espíritu de Sabiduría que revela, en su propia majestad, a Cristo, Poder y Sabiduría de Dios. Como Paráclito, expresa en él la bondad del Paráclito que le ha enviado y en su propia dignidad pone de manifiesto la grandeza de aquel de quien ha salido *(ten megalosynen emphainei ten tou hothen proelthen)*[6].

Nótese la función de manifestación. A Basilio le agrada repetir la expresión de san Atanasio de que el Espíritu tiene, respecto del Hijo, una relación semejante a la que el Hijo tiene respecto del Padre[7]: es su imagen, en su expresión *(rema)*[8]. Por supuesto, en esta manifestación y asimilación nos encontramos en el orden de la economía, de la acción divina en y para las criaturas, pero la expresión empleada, *proelthen,* habla de las relaciones intradivinas entre las personas. El Espíritu procede del Padre: en el capítulo 16 (PG 32, 136 C; SChr, p. 177), Basilio utiliza de nuevo el *para tou Patros ekporeuetai* de Jn 15,26; pero emplea también *proelthon* para la procesión *a Patre* (c. 18: col. 152 B; SChr, p. 195), como lo hizo también san Epifanio (cf. supra). Basilio no especifica qué lugar corresponde al Hijo en la «salida» intradivina de la tercera persona. Una pasaje de su *Adversus Eunomium* parecía precisarlo en el sentido del *Filioque;* pasaje que

de Basile de Césarée, «Rech. Sc. rel.», 52 (1964) 204-232. Finalmente, todo el n.º 89 de «Verbum caro» (1968). Sobre Eunomio, el artículo de M. Spanneut, en *Dict. Hist. Géo. Eccl.,* t. XV, 1963, col. 1499-1504.

5. Atanasio, *Primera carta a Serapión,* 25 (SChr 15, p. 128s; PG 26, 589); Basilio *Traité,* c. 26, SChr, p. 230s, y en la introducción de B. Pruche, p. 64-77; PG 32, 185.

6. *Traité,* c. 18 (PG 32, 152 C), SChr, p. 195-196: la cuestión de la interpretación es discutida por Pruche en p. 82s. Este aspecto de manifestación nos parece que dificulta la traducción «por cuyo medio *procede* el E.S.» de la frase que, en la anáfora de san Basilio, establece la transición del Hijo al Espíritu: por el que «to Pneuma to hagion exephane», como hace B. Capelle, *La procession du S. E., d'après la liturgie grecque de Basile,* en «L'Orient syrien» 7 (1962) 69-76.

7. *Traité,* c. 17 (PG 32, 148 A), SChr, p. 188, que remite a san Atanasio, *Primera carta a Serapión,* 21; *Tercera carta,* 1 (PG 26, 580 B y 625 B; SChr 15, p. 120 y 164).

8. *Adv. Eunom.,* V: PG 29, 723 y 731. Pero, según J. Lebon («Le Museon», 50 [1937] 61-84, los libros IV y V del *Adv. Eunom.* son de Dídimo de Alejandría).

fue ásperamente discutido en el concilio de Florencia[9]. Un estudio crítico del texto original concluyó que, probablemente, se incluyó —en el texto de Basilio transmitido por determinados manuscritos— un escolio reproducido al margen por un copista, pero tomado de Eunomio; escolio criticado por Basilio y que decía: el Espíritu es tercero, es decir, subordinado e inferior al Verbo *en cuanto a la naturaleza;* posición filosófica neoplatónica combatida por los Capadocios[10].

San Basilio utiliza poquísimas nociones filosóficas. Emplea la distinción usual entre *ousia* e *hypostasis* y la explica de la manera siguiente: «*Ousia* e *hypostasis* se diferencian exactamente como lo común *(koinon)* y lo particular *(to kath'ekaston),* por ejemplo, como "animal" y una persona humana concreta»[11]. Cada hipóstasis es la *ousia;* de esta manera, Basilio liga la unidad de las hipóstasis a la identidad de naturaleza; pero cada hipóstasis se distingue por una característica *(idiazon)*[12] consistente en que dos de las personas vienen de una primera que no viene de ninguna otra; o, mejor, por una propiedad *(idiotes):* la paternidad, la filiación, el poder de santificación[13]. Esta última *gnoristike idiotes* —que equivale a lo que santo Tomás llama «noción»— es característica: El espíritu es aquel que

9. He aquí el pasaje *(Adv. Eunomium* III, comienzo) tal como fue discutido en Florencia (J. Gill, *Le concile de Florence,* París 1964, p. 183ss y 205):

Texto leído por los griegos	*Texto leído por los latinos*
PG 29, 653 B Incluso si el Espíritu Santo es tercero por dignidad y por el orden.	Incluso si el Espíritu Santo es tercero por dignidad y por el orden.
656 A ¿Por qué debería serlo también por la naturaleza?	¿Por qué debería serlo también por la naturaleza?
Porque él viene después del Hijo.	Porque él viene después del Hijo, *teniendo de él su ser y recibiendo de su bien para hacernos partícipes de él y dependiendo completamente de esta causa,*
Esto lo dicen la Escritura y la tradición *tal vez.*	Esto lo dicen la Escritura y la tradición.
Pero los santos no nos enseñan que sea el tercero por su naturaleza y nosotros no podemos deducirlo lógicamente de lo que se ha dicho.	Pero los santos no nos enseñan que sea el tercero por su naturaleza y nosotros no podemos deducirlo lógicamente de lo que se ha dicho.

10. M. van Parys, *Quelques remarques à propos d'une texte controversé de Basile au concile de Florence,* «Irenikon», 40 (1967) 6-14. La historia del debate sobre este texto ha sido diseñada por L. Lohn, *Doctrina S. Basilii de processionibus divinarum Personarum,* «Gregorianum», 10 (1929) 329-364, 461-500. Lohn se decanta a favor del texto de los latinos.

11. *Epist. 214,* 4 y 236, 6 a Anfiloquio, en 376: PG 32, 789; 884. Y también *Epist.* 38 a Gregorio de Nisa, su hermano, en 369-70 (col. 325s).

12. *Traité,* c. 18 (PG 32, 149 B), SChr, p. 192-93.

13. *Traité,* c. 25 (col. 177 B), p. 222; *Epist. 214,* 4 y *236,* 6 (PG 32, 789 y 884); *Adv. Eunom.,* II, 28 (PG 29, 637).

santifica, que consuma en la perfección de la comunión con la divinidad.

San Basilio muere el 1 de enero del año 379. El combate que él ha dirigido es continuado por su hermano Gregorio, obispo de Nisa († 394 o después)[14]. Como Atanasio y Basilio, se apoya en la fórmula del bautismo[15]. Como ellos, arguye partiendo de nuestra divinización para concluir la plena divinidad del Espíritu. Esta argumentación clásica es desarrollada por Gregorio, incluso, en una antropología teologal: la formación del hombre cristiano *(morphosis)*, su perfección *(teleiosis)*, de la que Cristo es el modelo, son la obra del Espíritu santificador[16]. El Espíritu es, por consiguiente, consustancial al Hijo y al Padre; es de la misma naturaleza (contra Macedonio y Eunomio); unidad de naturaleza *(physis, ousia)*, distinción de hipóstasis[17]. Lo que la Escritura le atribuye como acción exige que él sea Dios y, como tal, reciba el mismo honor que el Padre y el Hijo, Gregorio argumenta de esta manera cuando está a punto de tener lugar el concilio del 381[18]. Es la convicción que guió el planteamiento del concilio y el texto de su símbolo. Jaeger ha demostrado que Gregorio Niseno desempeñó allí un papel decisivo[19]. Gregorio logra la unión de afirmaciones insistentes sobre la unidad de naturaleza y el sentido, tan profundo en Oriente, de la monarquía del Padre: «De la misma y única persona del Padre *(prosopon)* que engendra al Hijo y es punto de procedencia del Espíritu. Por ello hablamos estrictamente de un solo Dios, de una sola causa de aquellos que dependen de él como de su causa»[20]. Gregorio ilustra esta teología sirviéndose de comparaciones significa-

14. W. Jaeger, *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*, en las obras póstumas dirigidas por H. Dörries, Leyden 1966. Más general: H.U. von Balthasar, *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de G. de Nysse*, París 1942; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Gr. de Nysse*, París 1944; J. Quasten, *Patrología*, II, BAC, Madrid 1962, p. 267-310; M. Canevet, en *Dict. de Spiritualité*, t. VI, 1967, col. 971-1011.

15. *Refutatio Confessionis Eunomii (Opera*, ed. W. Jaeger, II, p. 312ss). *Epist. V*, en *Opera* VIII/2, 32ss.

16. Tema desarrollado por W. Jaeger, *Paideia Christi*, en *Humanistische Reden u. Vorträge*, Berlín 1960, p. 250-265; *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge (Mass.) 1961; op. cit., supra, c. V, p. 101s. Y los estudios de M. Lot-Borodine, 1932-33 y de J. Gross, 1938.

17. *Oratio catechetica*, c. 3ss: PG 45, 17ss; *Tractatus de communinibus notionibus*, col. 176ss.

18. *Adversus Macedonianos:* PG 45, 1301ss; *Opera* III/1, p. 89ss.

19. Op. cit. supra (n. 14), p. 70ss. Sobre este concilio y el símbolo que le atribuyó el concilio de Calcedonia, A.M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. ökumenischen Konzils*, Gotinga 1965; G.I. Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Roma 1967, y la introducción de *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, preparada por J. Alberigo y otros autores.

20. *Tract. de communibus notionibus:* PG 45, 180 C.

tivas: la de una lámpara que comunica su luz a otra y, a través de ella, a una tercera, y así el Espíritu resplandece eternamente a través del Hijo [21]. O la comparación de una fuente de poder, de este poder mismo y del espíritu de este poder [22].

El Verbo aparece así como intermediario entre el Padre y el Espíritu. Gregorio de Nisa utiliza, evidentemente, las fórmulas bíblicas: el Espíritu procede (sale) del Padre y recibe del Hijo; por ello es de Dios y es de Cristo [23]. Esto implica una cierta dependencia del Espíritu, en el ser, respecto del Hijo. Es verdad que Gregorio no dice *ek tou Hyiou* ni *apo tou Hyiou*. Jaeger ha demostrado que el *ek* de algunos manuscritos del *De Oratione Dominica*, hom. III, es una interpolación [24]. Pero en el año 380, Gregorio escribe en el final del libro I de su *Contra Eunomium:* el Hijo está siempre con el Padre y nosotros enseñamos lo mismo acerca del Espíritu, con una única diferencia en el orden *(taxis)*, «porque como el Hijo está unido al Padre por tener el ser de él *(ex autou)*, pero no es (temporalmente) posterior en cuanto a su hipóstasis, de igual manera el Espíritu Santo del *Monogenos*. Porque, en cuanto a la hipóstasis, el Hijo no es concebido antes del Espíritu sino bajo el aspecto de la causa *(kata ton tes aitias logon)*» [25]. El título de «causa, *aitia*», ¿se aplica aquí al *Monogenos* o al Padre? Algún pasaje podría suscitar la duda [26]. Pero, al final del *Quod non sint tres dii*, se nos ofrece una precisión de gran valor:

> Si se nos acusa, al no poner diferencias en cuanto a la naturaleza *(physis)*, de mezclar y confundir las hipóstasis, responderemos: al confesar una naturaleza divina sin diferencia ni variación, no negamos una diferencia que afecta a la situación de causa y causado *(kata ton aition kai aitiaton)*. Solamente por esto captamos que el uno se diferencia del otro: una cosa es ser causa y otra distinta ser causado. Y en lo que es causado vemos una nueva distinción entre lo que viene inmediatamente *(prosekhos)* del primero y lo que viene por la mediación de lo que viene inmediatamente del primero. Así, la propiedad de ser Unigénito pertenece sin ambigüedad al Hijo y no dudamos que el Espíritu es del Padre, la posición intermedia del Hijo reserva para él la propiedad de ser Unigénito y el Espíritu no está privado de su relación natural con el Padre [27].

No se trata del *Filioque latino*. Los orientales no hablan del Padre y del Hijo formando un único principio de espiración activa aun-

---

21. *Adv. Maced.*, 6 (PG 45, 1308); cf. *Contra Eunomium*, lib. I (45, 416 C, 396 D). Idéntica imagen en Gregorio Nazianceno, *Or. theol.*, V: PG 36, 136.
22. *Adv. Maced.*, 13: 45, 1317.
23. *Adv. Maced.*, 2 y 10 (45, 1304, 1313 B). Son las referencias clásicas a Jn 15,26 y Rom 8,9.
24. Op. cit. supra (n. 14), p. 122-153.
25. PG 45, 464.
26. Así *Contra Eunomium*, lib. I: PG 45, 416.
27. PG 45, 133. Señalemos que san Basilio había expresado ya la distinción entre el Padre y el Hijo en términos de *aition* y *to ek tou aitiou: Epist. 52* (PG 32, 393 C); *C. Eunom.*, II, 22 (29, 621 B).

que, como lo hicieron san Agustín y el Occidente, se subraye que esto compete al Padre *principaliter.* A los griegos no les gusta especular, precisar a golpe de deducciones. Pero no puede negarse una función del Hijo en la existencia intradivina del Espíritu. Sin embargo, esta función no será de naturaleza causal. Cuando trata de precisar, Gregorio Niseno presenta la letra o el sentido de la fórmula: *ek tou Patros dia tou Hyiou ekporeuetai,* el Espíritu sale del Padre por el Hijo [28].

San Gregorio Nazianceno, nacido hacia el 330, fue consagrado arzobispo de Constantinopla el 27 de noviembre del 380, pero dimitió de su cargo en junio del 381 y se retiró a su país natal, donde murió en el año 389 ó 390 [29]. La Iglesia de Oriente le dio el apelativo de «el Teólogo». Al igual que su amigo san Basilio, pone de manifiesto que el Espíritu tiene todas las cualidades y realiza todas las acciones de Dios [30]. A diferencia de Basilio, que no había pronunciado esta frase, Gregorio Nazianceno afirma explicitamente que el Espíritu *es* Dios [31]. En la afirmación de la consustancialidad, insiste en la monarquía del Padre, que es «sin principio, *anarkhos*»:

El nombre de aquel que es sin principio es Padre; el nombre del Principio es Hijo; el nombre de aquel que es con el Principio es Espíritu Santo [32].

Cada uno es Dios en razón de la consustancialidad, los tres son Dios en virtud de la monarquía [33].

La naturaleza es una en los tres, en Dios; pero lo que hace la unidad de ellos es el Padre, del que provienen los otros, no para ser confundidos o mezclados, sino para estar unidos [34].

Gregorio emplea la comparación con la fuente, el arroyuelo y el río o el sol, el rayo y la luz [35], pero advierte que toda comparación es deficiente. Subraya nuestra (su) incapacidad de penetrar y precisar la naturaleza de los procesiones y la diferencia de ellas, a pesar de que estemos informados de éstas por los términos mismos que utilizó Cristo, teólogo soberano [36]. Basta con afirmar, como misteriosamente

---

28. H. Dörries (op. cit. supra, n. 14, p. 149) remite a *Opera,* ed W. Jaeger, III/1, p. 56; VIII/2, p. 76.

29. Obras: PG 35-38. Los *Discursos teológicos* están traducidos al francés por P. Gallay (col. «Les grands écrivains chrétiens»), Lyón 1942; después, con la colaboración de M. Jourjon, en SChr 250 (1978); los discursos 1-3 en SChr 247, trad. J. Bernardi (1978). J. Plagnieux, *S. Grégoire de Nazianze, théologien,* París 1952; J. Rousse, en *Dict. de Spiritualité,* t. VI, 1967, col. 932-971; S. Harkianekis, *Die Trinitätslehre Gregors von Nazianz,* «Kleronomia» (Tesalónica), enero de 1969, 83-102.

30. *Oratio 31* (theol. V), 29 (PG 36, 165 B — 168 B); 41, 9 (PG 36, 441).

31. *Oratio 31* (theol. V), 10: col. 144 A.

32. *Oratio 42,* 15: PG 36, 476 B. Es el discurso de despedida del concilio.

33. *Oratio 40,* 41: 36, 417. Cf. *Oratio 31,* 14 (col. 148 D — 149 A).

34. *Oratio 42,* 15: 36, 476 B.

35. *Oratio 31* (theol. V), 32: PG 36, 169; SChr 250, p. 398.

36. El Espíritu procede del Padre; no hay que buscar cómo: *Oratio 20* (PG

diferentes, la generación y procesión partiendo de aquel que es el único *agennetos*[37]. Gregorio se arriesga, no obstante, a ofrecer una comparación: Eva fue sacada de Adán por una salida inmediata; de esa manera procede el Espíritu; pero Set vino de Adán (y de Eva) por generación (cf. Gén 4,35)[38]... ¡Extraña comparación! Si la forzáramos, tendríamos que decir que el Hijo es engendrado *a Patre Spirituque*, lo que contradiría la *taxis*, el orden de las tres personas en su perfecta consustancialidad.

Nuestros capadocios establecieron definitivamente la distinción entre la *ousia* común (sustancia o naturaleza) y las hipóstasis, a las que llaman también, a veces, «personas, *prosopa*». La hipóstasis es lo que tiene una consistencia propia, una existencia concreta; es la *prote ousia* de Aristóteles, el ser concreto en el que sólo existe una sustancia concreta. Ella se caracteriza por su *idiotes* reconocida por los *gnorismata*. «Según san Basilio, estas características individualizantes son respectivamente la paternidad, la filiación y el poder santificador o santificación. Los otros capadocios dan términos más precisos de la propiedad de "no ser engendrado *(agennesia)*", la de "ser engendrado *(gennesis)*" y la "misión" o "procesión" *(Ekpemsis, ekporeusis)*... Así, la distinción de las personas se funda en su origen y en sus relaciones mutuas...; esto viene a decir que ellas son "modos de acceso al ser" *(tropoi hyparxeos)*»[39]. De esta manera, los caracteres hipostáticos «son extraídos de las relaciones de origen»[40].

Pero todos los padres griegos afirman que el modo de acceso al ser del Verbo y del Espíritu es inefable[41]. Lo más que podemos ha-

---

35, 1077). Respecto de la significación de «proceder» *(ekporeuetai:* Jn 15, 26), no puede ofrecerse una explicación más amplia que la dada de la *agennesia* del Padre o de la generación del Hijo: *Oratio 31*, 7s (36, 140ss). Sobre el carácter inefable de la generación del Hijo y del uso, en este sentido, de Is 53,8*b*, cf. G.M. de Durand, «Rev. Sc. ph. th.», 53 (1969) 638-657.

37. *Oratio 30* (theol. IV), 19 (PG 36, 127 C); *31* (theol. V) 7-8 (140ss); *39*, 12 (348); sermón de Epifanio 381 (35, 347). Gregorio aclimató los términos *to ekporeuton, ekporeusis*.

38. *Oratio 31* (theol. V), *11* (36, 144-45), *35* (348 C); *Carmen dogmat.*, III (37, 408). Esta comparación fue utilizada por Gregorio de Nisa (PG 44, 1329 C); por el Pseudo-Basilio *(Adv. Eunom.*, IV: PG 29, 681 B); por Dídimo *(De Trinit.*, II, 5: PG 39, 504 C — 505 A); por el Pseudo-Cirilo *(De S. Trin.*, 8: PG 77, 1136 D); por san Juan Damasceno *(De fide orth.*, I, 8: PG 94, 816 C — 817 A). Y también por Focio *(Q. amphiloch.*, 28: PG 101, 208 C).

39. J.N.D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, p. 276. «Tropos tes hyparxeos»: Gregorio de Nisa, PG 45, 404 C. «Padre» es un nombre de relación: *Oratio 29* (theol. II) 16 (PG 36, 96); *31* (theol. V), *9* (292 y 293). «Entre los tres todo es idéntico excepto la relación de origen»: *Oratio 41* (36, 441 C).

40. Serge Boulgakov, *Le Paraclet*, París 1946, p. 37.

41. A. Malet *(Personne et amour dans la théologie trinitaire de S. Thomas d'Aquin*, París 1956, p. 18), cita en este sentido a Basilio, *De Spir. S.*, XVIII, 46 (PG 32, 152 B), Gregorio Nazianceno, *Oratio 31*, 8 (36, 141), Cirilo de Alejandría,

cer es reconocerlo, respetarlo, afirmarlo. El Hijo, Verbo del Padre, es engendrado *hyiokos,* filialmente; el Espíritu *pneumatikos,* como Espíritu, escribe Dídimo de Alejandría [42]. Los análisis de los latinos, profundamente consonantes con la doctrina de los griegos, serán considerados por éstos como una elaboración racional indiscreta que va más allá de lo que puede decirse sobre el misterio inefable de las procesiones.

El combate y el trabajo realizado por los capadocios tuvieron como logro el artículo sobre el Espíritu Santo en el símbolo que el concilio de Calcedonia atribuye al de Constantinopla [43]. No llamaba al Espíritu «Dios» ni «consustancial con el Padre», sino «Señor, dador de vida, que procede del Padre *(ekporeuomenon),* que recibe la misma adoración y gloria que el Padre y el Hijo, que habló por los profetas». Y se añadía inmediatamente: «En la Iglesia una, santa, católica y apostólica». Tomando de nuevo el término empleado por Jesús en Jn 15,26 —como hacen comúnmente los padres griegos— el concilio sustituyó *para* por *ek,* suponiendo, de esta manera, la equivalencia de ambas preposiciones. El concilio no decía una palabra sobre el papel del Hijo en la venida al ser del Espíritu. Habría podido tomar de nuevo la fórmula sacada de Jn 16,14 —tan citada por los padres—: «*kai ek tou Hyiou lambanon,* y recibiendo del Hijo» o bien, como harán Epifanio, el Pseudo-Cirilo (PG 77, 1140 B), san Juan Damasceno (PG 94, 821 B) y el mismo papa Zacarías († 752), «*en Hyio anapauomenon,* reposando en el Hijo»... El concilio de Éfeso, cincuenta años más tarde, tampoco hablará del tema, aunque podría haberlo hecho, pues se le presentó la ocasión al condenar la doctrina de Nestorio que limitaba la función del Espíritu en el hecho de Cristo a una santificación de su pura humanidad. Contra lo cual Cirilo de Alejandría demostraba que el Espíritu no es extraño al Hijo encarnado, en el plano de la esencia; el 9.º anatema compuesto por Cirilo antes del concilio anatematizaba a quien dijera que el Señor Jesucristo era glorificado por el Espíritu como por una fuerza extraña, en lugar de reconocer al Espíritu como propio *(idion)* de él, por el que realizaba los signos de la divinidad *(theosemeias)* [44].

De esta manera, llegamos a san Cirilo († 444), que fue obispo de Alejandría durante más de treinta años. Se ha estudiado preferente-

---

Contra Iulianum, IV (76, 725), Juan Damasceno, *De fide orth.,* I, 8 (94, 820 A y 824 A). Puede añadirse, con B. Pruche *(Traité,* p. 195), Atanasio, *I.ª y IVª carta a Serapión* (PG 26), Dídimo *(De Trinit.,* 2, 1: PG 39, 438 C) y véase Agustín, *De Trin.,* XV, 27, 48, 50 y 45 (PL 42, 1095 B, 1097 A y 1092 B).

42. *De Trin.,* II, 2: PG 39, 464 C.

43. DSch 150 ó *Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* preparado por J. Alberigo y otros autores, Herder, Basilea ³1973, p. 24. Y cf. supra, n. 19.

44. DSch 260. Y cf. P. Galtier, *Le Saint-Esprit dans l'Incarnation du Verbe d'après S. Cyrille d'Alexandrie,* en *Problemi scelti di Teologia contemporanea,* Roma 1954, p. 383-392.

mente el papel que desempeñó en el debate cristológico. En el capítulo de la pneumatología merece una atención especial, particularmente en lo que se refiere, 1.º) a la habitación del Espíritu Santo en los justos; 2.º) dependencia del Espíritu respecto del Hijo en su ser de tercera persona,

Hemos expuesto la primera cuestión en el libro segundo, parte segunda, p. 292-300, y en las notas correspondientes (25 a 46), donde indicamos la bibliografía. Al tiempo que afirman la comunidad de acción ad extra de las personas divinas, los padres griegos insisten en la huella o marca — en esta operación — de lo que es la propiedad de cada hipóstasis en la tri-unidad de Dios. El Espíritu, imagen del Hijo, realiza nuestra filiación por gracia; virtud santificadora de la divinidad, lleva a cabo nuestra santificación.

En cuanto a la segunda cuestión, los enunciados más fuertes se encuentran, indudablemente, en san Cirilo [45]. Es exacto afirmar que la primera intención de Cirilo apunta a oponerse a Nestorio y a poner de manifiesto que el Espíritu pertenece al Verbo encarnado *a título propio*. En esta perspectiva de encarnación, Cirilo apunta, a veces, al plano de la «economía» [46], pero es de tener en cuenta que fundamenta esta economía en la tri-unidad eterna. Abundan los testimonios [47]. También las fórmulas sobre el Espíritu *propio* del Hijo *(idion)* [48], que viene *de éste (ek)* [49], sobre el Espíritu que procede del

---

45. H.B. Swete, *On the History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit...*, Cambridge 1876, p. 148-152; M. Jugie, *De Processione Spiritus Sancti ex Fontibus Revelationis et secundum Orientales dissidentes*, Roma 1936, p. 138-143; J. Meyendorff, *La Procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux*, en «Russie et Chrétienté», 1950, p. 158-178 (p. 163-165); H. de Manoir, *Dogme et spiritualité chez S. Cyrille d'Alexandrie*, París 1944, p. 221-256.

46. Así *Adv. Nestor.*, IV, 1 (PG 76, 173).

47. Así *Thesaurus*, PG 75, 585 A: «Jesús sopló sobre los discípulos diciendo: Recibid el Espíritu santo, a fin de que nos reformáramos a la imagen primera, apareciéramos conformes al Creador por la participación del Espíritu. Así, como el Espíritu que nos es enviado nos hace conformes a Dios, que procede del Padre y del Hijo, es claro que es de la *ousia* divina, procediendo esencialmente (por esencia) en ella y de ella»; col. 608 AB: «(cita 2Cor 5, 17). Si Cristo nos renueva y nos hace pasar a una vida nueva, la renovación se dice del Espíritu, como dice el salmista: "Envía tu Espíritu y serás creador y renovarás la faz de la tierra" (Sal 104, 31) y estamos obligados a confesar que el Espíritu es de la *ousia* del Hijo; teniendo el ser de él según la naturaleza y enviado después de él a la criatura, realiza la renovación, pues es la plenitud de la santa Tríada.»

48. «Idion autou te, kai en auto, kai ex autou to Pneuma esti kathaper amelai kai ep'autou noetai tou Theou kai Patros»: *In Ioel*, XXXV (PG 71, 377 C); *De recta fide al Theodosium*, XXXVII (PG 76, 1189 A); *De S.S. Trinitate Dial.*, VII, «to Pneuma labon, alla to ex autou te kai en auto, kai idion autou» (PG 75, 1093 A); *In Ioannis Ev.*, lib. II, «pros ton idion autou kai par' autou kata physin prokheomenon Pneuma» (71, 212 B). Y cf. PG 74, 301, 444, 608; 75, 600, 608, 1120. El Espíritu *proiesi* del Hijo: PG 75, 585 A, 608 B, 612 BC; 76, 1408 B, 308 D.

49. Textos de la n. prec.; Cirilo dice también *dia* o *ek:* Swete, p. 150; Meyendorff, p. 163, n. 7.

Hijo (verbos *proienai o prokheitai)* [50], que procede de los dos *(ek amphoin),* del Padre y del Hijo [51], o del Padre por el Hijo [52]. Todos estos enunciados dimanan del mismo contexto que expresaríamos, tal vez, exactamente si lo tradujéramos a las categorías de santo Tomás diciendo: el Espíritu es enviado por el Padre y por el Hijo y esta «misión» tiene su fundamento en las procesiones eternas de las que ella es el término en la criatura, en la ejecución de la «economía». Esta economía es la de la encarnación del Verbo, es cristológica. La misión del Espíritu realiza el cuerpo (místico) de Cristo. La santificación de la humanidad de Cristo por el Espíritu es el comienzo de la nuestra y se extiende a su cuerpo (místico) [53]. En esta operación que hace de nosotros el cuerpo de Cristo, «corporales» con él, la eucaristía, la «eulogía mística», obra una unidad corporal como el Espíritu lleva a cabo una unidad espiritual.

Hemos citado anteriormente el 9.º anatema de Cirilo contra Nestorio. Teodoreto de Ciro vino en ayuda de éste último y, sometiendo los enunciados de Cirilo a una crítica despiadada, escribe sobre la relación entre el Espíritu y el Hijo: «Si dice que el Espíritu es propio del Hijo en cuanto es consustancial y que procede del Padre *(kai ek Patros ekporeuomenon),* lo confesamos con él y consideramos esta frase como ortodoxa. Pero si pretende decir que ello es así porque el Espíritu tiene su existencia o del Hijo o por el Hijo *(os ex Hyiou* y *di' Hyou),* rechazamos esta frase como blasfema y como impía. Porque creemos al Señor que ha dicho: el Espíritu de verdad que procede del Padre» [54].

Cirilo no responde a la cuestión que las controversias posteriores situaron en primerísimo plano. Se contenta con afirmar que «el Espíritu es Espíritu del Hijo como lo es del Padre (...) El Espíritu Santo procede del Dios y Padre, como dijo el Salvador, pero no es extraño al Hijo, porque éste tiene todo (en común) con el Padre, como afirmó él mismo hablando del Espíritu Santo (cita de Jn 16,14)» [55]. «Es interesante subrayar que Cirilo, después de este incidente que tuvo lugar hacia el año 430, no abandonó ni su teología ni su vocabulario. En sus obras posteriores encontraremos expresiones tales como "proviniendo de los dos, *(ex amphoin)*". En nuestra opinión, este hecho permite afirmar que esas expresiones tenían para él un sen-

---

50. *Adv. Nestor.*, IV, 1 (76, 173 AB).
51. *De recta fide ad Reginas Or. altera,* LI (76, 1408 B); *De adoratione,* I (PG 68, 148 A). Y cf. PG 74, 585; 76, 1408.
52. *De adoratione,* ibid.; *Adv. Nestor.*, IV, 3 (76, 184 D) y cf. PG 74, 449, 709 (com. sobre san Juan).
53. Cf. *In Ioannis Ev.*, lib. XI, 11: PG 74, 557; H. de Manoir, op. cit., p. 290ss, 315.
54. Reproducido por Cirilo en su *Apologeticus contra Theodoretum pro XII capitibus:* PG 76, 432 CD.
55. Col. 433 BC.

tido completamente diferente al que les da san Agustín»[56]. Probablemente diferente, pero *¿completamente* diferente? Sería excesiva esta afirmación. Cirilo está centrado en una problemática concreta, antinestoriana; tiene su conceptualización propia, relativamente poco elaborada. Agustín tiene la suya. No podemos desconocer las repetidas afirmaciones de Cirilo sobre una dependencia del ser del Espíritu en relación con el Hijo. Pero Cirilo no desarrolló esta teología como lo hizo Agustín. Sus preocupaciones no iban por ahí. «En el fondo, la gran preocupación de Cirilo consiste en poner de relieve la ligazón indefectible del Espíritu con la esencia divina. Derramado físicamente del Padre por el Hijo (*De Trinitate Dialogus*, ed. Aubert, 423 a) o difundido por el Padre desde su propia naturaleza (634 b-c), este Espíritu está al mismo nivel que ellos, no puede ser una criatura y el Hijo que distribuye tal don como suyo propio (492 a y d; 494 c) no le supera en el plano del ser. Probablemente a causa de este objetivo bien delimitado y bastante estrecho de la mayoría de los textos —porque su único objetivo era determinar la naturaleza del Espíritu y no sus relaciones exactas con las otras personas —tanto los partidarios de las posiciones de Focio como los defensores de los planteamientos latinos pudieron citar a favor suyo tales pasajes de manera casi ilimitada»[57].

San Juan, nacido en Damasco hacia el año 700 —denominado por esta razón damasceno—, fue monje en San Sabas, entre Jerusalén y el mar Muerto, desde el 726 hasta su muerte en 749[58]. Su obra *Pègè gnôseôs* comprende tres partes: capítulos filosóficos, sobre las herejías, exposición de la fe ortodoxa. Esta tercera parte, traducida al latín en el siglo XII, gozó de gran audiencia en nuestra escolástica. En Oriente, esta misma parte sirvió como manual en las escuelas y universidades bizantinas. Puede ser considerada como expresión de la fe de la Iglesia. Juan Damasceno es poco original. En teología trinitaria, recopila los dos tercios de un *De sacrosancta Trinitate*, obra de un autor desconocido de finales del siglo VII o de comienzos del VIII, impresa a continuación de las obras de Cirilo de Alejandría y que, por esta razón, es conocida como el Pseudo-Cirilo[59]. El autor

56. J. Meyendorff, art. citado, p. 165. Jugie (p. 142) y Du Manoir p. 224) ofrecen estas referencias, además de la precedente: *Explicatio XII capitum* (PG 76, 308 D: *idion ekhon to ex autou); Apologia XII capitum contra Orientales* (77, 356-368).

57. G.M. de Durand, introducción a san Cirilo, *Dialogues sur la Trinité*, I, SChr 231, 1976, p. 66.

58. Biografía: J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas, son époque, sa vie, son oeuvre*, Harisa (Líbano) 1950.

Estudios: Bilz, *Die Trinitätslehre des Johannes von Damaskus*, Paderborn 1909, y especialmente J. Grégoire, *La relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas*, «Rev. Hist. Eccl.», 64 (1969) 713-755.

59. G.L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique*, París 1955, p. 222 y 235

de esa obra se inspira en Basilio y en Gregorio de Nisa. En la aplicación de la *perikhoresis*[60] a la teología trinitaria, el Damasceno es especialmente deudor del Pseudo-Cirilo. Veamos en qué términos habla:

Estas hipóstasis están la una en la otra, no para confundirse, sino para contenerse mutuamente, siguiendo la palabra del Señor: Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí... No decimos tres dioses, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Al contrario, hablamos de un solo Dios, la Santísima Trinidad, ya que el Hijo y el Espíritu se refieren a un solo principio, sin composición ni confusión, contrariamente a la herejía de Sabelio. Porque estas personas están unidas no para confundirse, sino para contenerse la una a la otra; y existe entre ellas una circumincesión, sin mezcla ni confusión alguna, en virtud de la cual no están ni separadas ni divididas en sustancia, contrariamente a la herejía de Arrio. Efectivamente, para decirlo todo en una palabra, la divinidad está indivisa en los individuos, al igual que en tres soles contenidos el uno en el otro habría una sola luz por compenetración íntima[61].

Ya que se nos presenta la ocasión, digamos algunas palabras acerca de este valor tan difícil de definir. El cuarto evangelio nos habla frecuentemente de la «in-existencia» del Padre en el Hijo y del Hijo en el Padre[62]. Un valor tan importante no podía pasar desapercibido a la conciencia cristiana. La idea se encuentra en los Padres más antiguos bajo el término de «*perikhoresis,* circuminsesión»[63]. Las pri-

(tr. cast. cit., Salamanca 1978). Véase B. Fraigneau-Julien, *Un traité anonyme de la Sainte Trinité attribué à S. Cyrille d'Alexandrie,* «Rech. Sc. relig.», 49 (1961) 188-211, 386-405.

60. Sobre «perikhoresis», cf. Th. de Régnon, *Études sur la Sainte Trinité,* t. I, París 1892, p. 409-427; Chollet, *Dict. de Théol. Cath.*, t. II, 1905, col. 2527-2532; A. Deneffe, *Perichoresis, cirmuminsessio, circumincessio,* «Zeitschr. f. kath. Theol.», 47 (1923) 497-532; G.L. Prestige, *Perichôreô and perichôrèsis in the Fathers,* «Journal of Theol. St.», 29 (1928) 242-252 y vol. citado supra, p. 236-251; B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire,* París 1975, p. 244s.

61. *De fide orth.*, I, 8: PG 94, 829; traducción de De Régnon, p. 417. Véase también I, 14, col. 860. La comparación de los tres soles se encuentra en Gregorio Nazianceno y en el Pseudo-Cirilo (Fraigneau-Julien, p. 200).

62. Cf. Jn 10,30.38; 14,11.20; 17,21. De forma igualmente clara, 8,29. Esta in-existencia mutua fundamenta la unidad de designio entre el Padre y el Hijo, entre el Padre y el Espíritu (cf. Rom 8,27; 1Cor 2,10-11). Jesús enviará al Espíritu, pero enviará al Prometido del Padre (Lc 24,49; Act 2,33); el Padre enviará al Paráclito, pero a petición y en nombre del Hijo (Jn 14,16.26).

63. Algunos testimonios solamente. Atenágoras: «Padre e Hijo son uno, el Hijo está en el Padre y el Padre está en el Hijo» *(Súplica,* 10, 5); san Hilario, *De Trinitate,* IX, 69; Gregorio de Nisa y Cirilo de Alejandría citados por Prestige, p. 241-42; san Agustín: «Cada una (de las personas divinas) está en cada una y todas están en cada una y cada una está en todas y todas están en todas y todas son solamente uno» *(De Trinitate,* VI, 10, 12: PL 42, 932); san Fulgencio de Ruspe, *De fide ad Petrum,* c. 1, n. 4 (PL 65, 674 AB; hacia el 508), que cita el decreto *pro Iacobitis,* de 1442 (DSch 1331). Una mística como santa Gertrudis († 1302) expresa su experiencia de la siguiente manera: «Entonces, las tres personas irradiaron conjuntamente una luz admirable, cada una parecía lanzar su llama a través de la otra y ellas se encontraban, sin embargo, todas la una con la otra»: W. Oehl, *Deutsche Mystiker,* II, p. 90.

meras aplicaciones fueron cristológicas[64]. San Máximo el Confesor empleó por primera vez el término *perikhoresis* para expresar la unicidad de acción y de efecto resultantes de la unión de las dos naturalezas en Cristo[65]; aplicación en el campo cristológico, pues. En el campo trinitario, la iniciativa correspondió al Pseudo-Cirilo. Juan Damasceno siguió el camino abierto. *Perikhoresis* significa la «in-existencia» de las personas divinas, una en la otra, la presencia de las unas en las otras, conteniéndose, manifestándose la una a la otra. Esta «in-existencia» se funda en la unidad e identidad de sustancia. Ésta es la fundamentación incluso en los padres griegos[66]. Pero, si no se pasara de ahí, habría identidad de Dios consigo mismo, nada más. Pero esto repercute en las diferencias mismas que existen en el seno de Dios, en las personas que hipostatizan la misma sustancia. Están la una *en* la otra (griego: *en*, latín: *circuminsessio:* así es como san Juan Damasceno habla de ella), la una volcada a la otra, abierta y entregada a la otra *(eis: circuminsessio).* Son inconcebibles la una sin la otra. Así, Serge Boulgakov insiste en que las hipóstasis son siempre *trinitarias*[67].

La circuminsesión puede aportar un dato interesante al delicado problema de la conciencia en Dios. Tocaremos esta cuestión en otra parte cuando hablemos del concepto de «persona».

Volvamos a san Juan Damasceno. Comienza hablando de «Dios» (I, c. 3, 4 y 8). Aunque aparecen pronto los nombres de Padre, Hijo, Espíritu, se trata, en primer lugar, de «Dios» como ser absoluto. Este nombre encierra una ambivalencia que Serge Boulgakov reprocha a nuestro autor[68]. Es posible que el planteamiento de éste haya confirmado a Tomás de Aquino en el suyo. Los ortodoxos ven frecuentemente en Tomás el ejemplo perfecto de un espíritu latino que colocaría la esencia delante de las hipóstasis... Ciertamente, sabemos por la fe que Dios es Padre, Hijo, Espíritu. Pero, si seguimos la economía de la revelación, ¿no es legítimo hablar primero de «Dios» como de aquel que es y que será el que será (Éx 3,14)?

El «Dios» uno es también el Padre, y san Juan pasa pronto a la monarquía del Padre. Padre por naturaleza (no por decisión libre)

---

64. Cf. san Gregorio Nazianceno, *Epist. 101* (PG 37, 141 C).

65. PG 91, 88 A y cf. 85 CD.

66. E. De Régnon, prosiguiendo su idea excesivamente simple de la diferencia entre griegos y latinos, quiere que se trate de una idea latina, no griega. Pero los mismos textos que él cita, los de Cirilo de Alejandría, del Pseudo-Cirilo y de san Juan Damasceno, hablan de la unidad e identidad de sustancia o esencia.

67. «Hay que concebirlas no partiendo de ellas solas, sino de su unión trinitaria. Se definen e irradian no sólo debido a su propia luz, sino también gracias a la que ellas reflejan y que viene de otras hipóstasis»: *Le Paraclet*, p. 134.

68. Las p. 50 a 58 de *Le Paraclet* están consagradas a él. Son precisas, documentadas, pero críticas.

de su Hijo Unigénito; y productor *(proboleus)*[69] del santísimo Espíritu (I, 8: 809 B). El Espíritu no es otro Hijo; no procede por generación, sino por procesión *ekporeutos* (816 C). Es otro modo de venida al ser, o modo de subsistencia, de *tropos tes hyparxeos*[70]. Uno y otro nos resultan incomprensibles, inexplicables. Juan se arriesga a proponer la comparación bastante usual de Eva saliendo del costado de Adán (el Espíritu) y de Set, nacido por generación: cf. supra, n. 38. Todo es común a las tres hipóstasis, excepto sus «propiedades hipostáticas» (824 B, 828 D) de ser *agennetos, gennetos, ekporeuomenon.* Esta expresión se ha hecho clásica en triadología oriental. Sería equivocado *oponerla* a las elaboraciones del Occidente latino, a pesar de que éste haya llevado más lejos las precisiones conceptuales y los encadenamientos lógicos. Lo ha hecho en términos de relación de origen. El Damasceno habla de *pros allela skheseos* (cf. nota 71). Escribe: «La fe nos enseña que existe una diferencia entre la generación y la procesión. Pero esa fe no nos dice nada acerca del género de esa diferencia»[71]. Pero muchos latinos dicen lo mismo[72]. Con todo, el Damasceno contempla los modos de subsistencia del engendrado y del que procede sólo en referencia al no engendrado, el Padre, y a su monarquía (cf. 824 AB, 829 A y C, 849 A).

Aquí es donde se plantea la cuestión de la relación del Espíritu con el Hijo. Reproduciendo el texto del Pseudo-Cirilo (PG 77, 1145 A), san Juan Damasceno escribe: «No decimos que el Hijo es causa; tampoco decimos que sea Padre... No afirmamos que el Espíritu viene del Hijo *(ek tou Hyiou),* sino que decimos que es Espíritu del Hijo»[73]; «El Espíritu es Espíritu del Padre... pero es también el Espíritu del Hijo, no porque salga de él *(ouk os ex autou),* sino porque viene por él *(all' os di autou)* del Padre, porque sólo el Padre es causa *(monos aitios ho Pater)*»[74]. El Espíritu está unido al Padre por el Hijo[75]. Es llamado Espíritu del Hijo porque es manifestado y dado

---

69. Término no bíblico, relativamente nuevo. Se encuentra en el Pseudo-Cirilo (c. 7: PG 77, 1132 C) que Juan vuelve a copiar, y viene de san Gregorio Nazianceno *(Oratio 23,* 7; 29, 2: PG 35, 1169 A y 36, 76 B).

70. I, 8 (94, 811 3 y 828 D), 10 (837 C) donde, precisando lo que expresa no la naturaleza común, sino lo que es distinto, Juan dice: el hecho de ser sin causa o no engendrado, ser engendrado, proceder «lo que expresa las relaciones de las personas entre ellas y su modo de subsistencia».

71. I, 8: col. 824 A; cf. 820 A.

72. Cf. san Agustín, *C. Maximinum,* II, 14, 1; Anselmo de Havelberg, *Dialogi,* II, 5. P. Vignaux, *Luther commentateur des Sentences (liv. I, dist. XVII),* París 1935, p. 95ss: cita primero el himno de Adán de San Víctor, *Sequentia XI de S. Trinitate* (PL 196, 1459): «Quid sit gigni, quid processus/me nescire sum professus.» Idéntica posición sostuvieron Roberto Holcot, Gregorio de Rímini, Gabriel Biel.

73. I, 8 (94, 832-833 con la larga nota 28 de Aubert); *De hymno Trisagio* (95, 60); *In Sab. Sanct.* (96, 605): Meyendorff, art. cit., p. 171.

74. I, 12: col. 849 B.

75. I, 13: col. 856 B. El *dia* es utilizado de nuevo por san Tarasio en el

por él[76]. Tenemos aquí un aspecto económico, pero fundamentado en la realidad inmanente de la tri-unidad: «El Padre produce, por el Verbo, al Espíritu que lo manifiesta *(dia logou proboleus ekphantorikou Pneumatos...)* El Espíritu Santo es el poder del Padre haciendo conocer los secretos de la divinidad, procediendo del Padre por el Hijo de una manera que él conoce, pero que no es por la generación (...) El Padre es la fuente del Hijo y del Espíritu Santo (...). El Espíritu no es Hijo del Padre, es el Espíritu del Padre; procede de él *(ekporeuomenos...)* pero es llamado también Espíritu del Hijo no como (procediendo) de él, sino procediendo del Padre por él. Sólo el Padre es causa *(aitios)*»[77].

El *per Filium* de san Juan Damasceno no es el *Filioque*. Los textos son materialmente una negación de la procesión del Espíritu «del Padre y del Hijo como de un único principio». Pero conceden al Hijo un cierto protagonismo en la condición eterna del Espíritu. J. Grégoire ha llevado a cabo un análisis riguroso de los términos y de las fórmulas situándolos en su contexto doctrinal, precisando lo que pretendían decir y contra quién. Puede, de esta manera, aquilatar el sentido de la procesión del Espíritu del Padre «por el Hijo». «Su propiedad hipostática, la procesión, sólo es accesible e inteligible —en la medida en que ello es posible— en referencia al Hijo, como el soplo sólo es accesible en referencia a la palabra. Por consiguiente, el Espíritu no podrá revelar al Padre, su causa, por la procesión, sino a través del Hijo, y nuestra inteligencia no puede pasar directamente del Espíritu al Padre» (p. 750-51). Y también: «Si el Espíritu sale del Padre por procesión y permanece en él —al contrario que nuestro soplo que se desvanece en el aire— lo hará «penetrando» en el Hijo hasta reposar y permanecer en él al mismo tiempo que en el Padre. En una palabra, es necesario que la procesión sea *dia Hyiou* (Juan Damasceno) o que el Espíritu repose *en* el Hijo (textos del Pseudo-Cirilo). El *dia Hyiou* es la expresión dinámica —estaríamos tentados de decir «genética»— de la *perikhoresis*, la compenetración y la permanencia de las hipóstasis la una en la otra, siendo la expresión estática, el «resultado» eterno de la procesión *dia Hyiou*» (p. 753).

Dada la importancia del tema y la calidad del trabajo de J. Grégoire, vamos a citar el resumen que presenta el mismo autor en su conclusión (p. 754-55):

---

séptimo concilio ecuménico: PG 98, 1461. Inventario de los *dia tou Hyiou*, en J. Grégoire, art. cit. (n. 58), p. 753-54, n. 1.

76. Citas de Rom 8,9 y Jn 20,29: 5, 8, col. 833 A. Cf. *Homil. in Sabat. Sanct.*, 4 (96, 605 B). San Juan Damasceno vuelve a utilizar la fórmula de Atanasio: el Espíritu es imagen *(eikon)* del Hijo como el Hijo lo es del Padre: I, 13, col. 855 B.

77. Final del capítulo 12: col. 849. Este capítulo 12, señala Migne, col. 845-46, falta en manuscritos antiguos, pero es conforme a la doctrina de textos indiscutibles, y los adversarios del *Filioque* no se privan de citarlo como autoridad.

1. El Padre es la causa única en la Trinidad. Esta causalidad no puede sufrir particiones ni participación. En nuestro autor está completamente ausente la categoría de «causa segunda».

2. La teología trinitaria de Juan Damasceno está dominada por el esquema *nous-logos-pneuma*. Expresa, en un mismo trazo, que el Espíritu revela al Verbo y el Verbo al Padre.

3. La procesión no es la generación, y el Espíritu no es hijo del Hijo.

4. El Espíritu reposa en el Verbo y le acompaña; participa indisolublemente de su actividad haciéndole manifiesto. Es la revelación e imagen del Hijo.

5. La procesión del Espíritu remite, de suyo, a la generación del Verbo; en el plano de la *perikhoresis*, el Espíritu sale del Padre por el Hijo y se difunde en él.

6. En la actividad divina, el Hijo pone los fundamentos de la obra querida por el Padre y el Espíritu la lleva a su perfección.

En el Damasceno no existe, pues, separación entre economía y teología, pero una y otra están integradas en una visión única. No habrá polémica trinitaria a no ser contra el arrianismo y el maniqueísmo (y tal vez contra el islam). En cualquier caso, no contra el *Filioque*, ni contra la teología de Cirilo de Alejandría o contra la de Teodoreto. Juan Damasceno no es filioquista ni monopatrista. No es filioquista porque, en él, la categoría de causa no se aplica, ni puede aplicarse, a la relación eterna del Espíritu con el Hijo. No es monopatrista porque, en él, la procesión supone esencialmente la generación del Verbo y se refiere por completo a ella.

Con la exposición sintética de Juan Damasceno, en la que integra la aportación de Atanasio y de los capadocios, la teología griega disponía ya de sus conceptos fundamentales: distinción entre sustancia e hipóstasis; monarquía del Padre; distinción entre la generación del Hijo y la *ekporeusis* del Espíritu, como por dos modos de venida al ser y de subsistencia que se sitúan, como tales, en su diferencia; relación del Espíritu con el Verbo-Hijo (del que es Espíritu), sea a título de salida del Padre *por* el Hijo, sea a título de un reposo del Espíritu en el Hijo, sea por el hecho de que el Espíritu expresa al Hijo, es su imagen, sea finalmente, en el plano de la «economía», por el hecho de que el Espíritu es comunicado por el Hijo y lo hace conocer.

Debido al papel decisivo que juzga la expresión en la triadología oriental, es el momento adecuado para decir algo acerca de la expresión *ekporeusis*, sustantivo del verbo *ekporeuomai*, empleado en Jn 15, 26: «*Otan de elthe ho Parakletos, hon ego pempso hymin para tou Patros, to Pneuma tes aletheias ho para tou Patros ekporeuetai*... Cuando venga el Paráclito que del Padre os enviaré yo, el Espíritu de la verdad que procede del Padre, él dará testimonio de mí». El verbo *ekporeuomai* está en tiempo presente, pero su contexto nos obliga a entenderlo como un *futurum instans*[78]. El verbo viene de

78. F. Hauck y S. Schulz, art. *Poreuomai, eisporeuomai, ekporeuomai*, en ThWbNT, de Kittel-Friedrich, t. VI, p. 565-579: sobre nuestro versículo apenas dos líneas; Porsch, *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums*, Francfort 1974, p. 273-274.

la raíz *poros,* que significa paso, y del verbo *poreuo,* hacer pasar. Significa *salir:* por ejemplo, como la palabra de la boca, como el agua del templo en Ezequiel (47,12); salir de una ciudad (Mt 20,29; Mc 10, 64; 11,19); salir de las tumbas (Jn 5,29); los demonios salen de los posesos; el juicio sale de la boca de Dios (Ap), rayos luminosos salen de su trono (4,5), el agua sale del trono de Dios y del Cordero (22,1). Nuestro verbo está en voz media, que implica una matización de referencia al sujeto de la acción: el Espíritu saldría él mismo del Padre[79].

El texto contiene «del Padre», *para,* como en la primera parte del versículo. El contexto no es el de un enunciado sobre el ser interno de la Tríada, sino el del envío por el Hijo con finalidad de testimonio: «El Hijo envía el Espíritu de junto al Padre; y el Espíritu partirá del Padre. Éste es el sentido que tenemos que dar a la repetición de *para;* no se puede entender la primera vez de la misión temporal y la segunda de la procesión eterna[80]. Por consiguiente, aquí la procesión eterna estará presente sólo como presupuesto de la misión económica. Pero «los dos aspectos son atendidos conjuntamente y captados al mismo tiempo»[81]. Por consiguiente, no es seguro que el texto de Jn 15,26 encierre efectivamente el peso dogmático que ha querido atribuirle la teología griega. Tanto más cuanto que existen otros verbos equivalentes para expresar la procesión, verbos que encontramos, efectivamente, en los padres: *proerkhesthai, proienai, prokheisthai, pephenenai...*[82] Aquí, la tradición va del brazo con la Escritura. Los padres griegos —que leyeron generalmente *ek* en vez de *para*— y el concilio del 381 entienden el texto de Jn 15,26 como la expresión de la procesión del Espíritu *a Patre*[83]. Y los latinos también; pensemos en Agustín y Tomás de Aquino. Agustín se suma al sentido de los griegos con su *principaliter.* Como señala V. Rodziensko, jamás diría que «el Espíritu procede del Padre y del Hijo como de

---

79. V. Rodzienko insiste sobre este aspecto hasta hacerlo portador de un peso teológico excesivo de libertad de acción: el Pneuma «*makes himself* to go out from the only Father»: «*Filioque» in Patristic Thought,* en *Studia Patristica,* II, Berlín 1957, p. 295-308.

80. A. Wenger, en *Bulletin de spiritualité et de théologie byzantine,* en «Rev. des Études Byzantines», 10 (1953) 162. Cf. F. Porsch, loc. cit. A Wenger cree poder señalar, en primer lugar: «*para* subraya habitualmente las relaciones entre dos personas ya existentes». ¿Es esto exacto?

81. J. Giblet, *La Sainte Trinité selon l'Evangile de S. Jean,* «Lumière et Vie», 29 (1956) 95-126: 671-702 (p. 673).

82. Observación de M. Jugie, op. cit., p. 139. San Cirilo de Alejandría utiliza *prokheitai* y *ekporeuesthai* como equivalentes: *Epist. 55* (PG 77, 316 D — 317 A). Utiliza una vez *ekporeuetai* para la procesión del Hijo *a Patre: In Ioannis Ev.,* 5, 26 (74, 420 A).

83. La diferencia que subrayan con el término «generación», vocablo que consideran suficiente para distinguir a la segunda y tercera persona, viene, en gran medida, de la respuesta que era preciso dar a la objeción: si hubiera una segunda procesión habría dos Hijos, el Verbo tendría un hermano. Cf. ya Atanasio, *Primera carta a Serapión,* 15 (SChr, p. 109s).

una única fuente *principaliter*». Este término está reservado al Padre. Así pues, en «como de un único principio» es preciso distinguir los títulos de origen. Es una lástima que se haya utilizado el verbo *procedere* de manera indistinta. Habría sido necesario distinguir entre los términos mismos.

Con Juan Damasceno hemos tocado Siria. Retrocedamos algunos siglos en la misma región. La Iglesia siria, que permaneció en línea de continuidad con los orígenes semitas del cristianismo, desarrolló una liturgia llena de lirismo anterior a una bizantinización general. Los salmos —que no ocupan un papel tal preponderante como en Occidente—, los himnos —*madrokhe*—, los responsorios —los *sedros*— (largas plegarias), componen el oficio. La teología que se encierra en esos textos, la que se desprende de ellos y de las celebraciones sacramentales es explicada en las homilías, en las catequesis, en los comentarios de la Escritura. Tenemos, así, una importante producción que se extiende desde el siglo IV hasta el VIII [84]. En el siglo IV tenemos el sabio persa Afraates, († 345), Efrén de Nisibe († 373), san Cirilo de Jerusalén († 386), san Juan Crisóstomo († 407), Teodoro de Mopsuestia († 428), Isaac de Antioquía († IV-V), Narsai († 507), Filoxeno de Mabbug (siglos V-VI), Jaime de Sarug († 521), Severo de Antioquía († 538).

Como sucede en el mundo griego, al que pertenece igualmente Crisóstomo, la celebración y la teología están llenas de evocaciones y doxologías trinitarias. Están cargadas de espiritualidad pascual, es decir, pentecostal. El Espíritu realiza en la Iglesia y en la vida del cristiano lo que realizó en favor de Cristo en su concepción, bautismo y resurrección. El Espíritu es vida y vivifica. Se le invoca de manera especial en los sacramentos de la iniciación —bautismo, eucaristía, *myron* o unción del aceite santo— cuyas epiclesias son altamente similares [85]. En el antiguo patriarcado de Antioquía se daba una particularidad: la unción del aceite precedía al bautismo de agua: es que la fe debe preceder. El Nuevo Testamento presenta una unción espiritual del Espíritu [86]. Pasado algún tiempo, se introdujo, después del bautismo, una unción con el *myron*, en lo que algunos han pretendido ver el sacramento de la confirmación. En la eucaristía,

84. Véase la bibliografía inicial de Emmanuel-Pataq Siman, en *L'éxpérience de l'Esprit d'après la tradition syrienne d'Antioche* («Theologie historique» 15), París 1971. Añádase Ph. Rancillac, *L'Église, manifestation de l'Esprit chez S. Jean Chrysostome*, Dar-el-Kalima (Líbano) 1970; F. Heiler, *Die katholische Kirche des Ostens und Westens*, I: *Urkirche und Ostkirche*, Munich 1937.

85. Los textos son dados en sinopsis en E.P. Siman, op. cit., p. 227-229.

86. Cf. I. de La Potterie, *L'onction du chrétien par la foi*, «Biblica», 40 (1959) 12-69, reimpreso en *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, París 1965, p. 107-167 (tr. cast.: *La vida según el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1967); E.P. Siman, p. 74ss, 131s.

el Espíritu Santo está activo no sólo por medio de la epiclesis, sino en la comunión, de la que aparece él como la *res.* Prestemos atención a estas fórmulas fortísimas de san Efrén: «El fuego y el Espíritu están en nuestro bautismo; en el pan y el cáliz también están el fuego y el Espíritu»[87], o de Isaac de Antioquía: «¡Venid a beber, a comer la llama que os convertirá en ángeles de fuego; gustad la dulzura del Espíritu Santo!» O de los maitines del segundo domingo después de pentecostés: «He aquí que el cuerpo y la sangre son un horno en el que el Espíritu Santo es el fuego»...[88]

No sólo toda la vida de la Iglesia — ministros ordenados y *fieles* — derivan de un pentecostés prolongado en el tiempo[89]; incluso la ordenación de esa vida es atribuida al Espíritu. «*Fue él* quien dijo a los apóstoles el día de pentecostés: "Id a enseñar y bautizar en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y yo estaré con vosotros hasta el fin de los tiempos (Mt 28,19-20)."»[90].

La teología de la Tercera Persona está poco desarrollada especulativamente. Se sigue el esquema dinámico de la «economía». La verdad viene del Padre a través del Hijo y da la vida a todo por medio del Espíritu[91]. En efecto, el Espíritu es vida y da la vida. En cuanto a la vida intratinitaria, se repite la fórmula tan querida por los padres orientales: «Padre que engendra y no es engendrado; Hijo que es engendrado y no engendra; Espíritu que procede del Padre y recibe del Hijo. Son tres personas santas en tres propiedades distintas»[92]. Esta teología es desarrollada por Bar-Hebreus († 1286): «El Espíritu, que es causado por el Padre por modo de procesión y no de generación, es una persona consustancial al Padre y al Hijo por el hecho de que las tres personas son una sola esencia y una sola naturaleza. Esta persona, la Vida, procede del Padre, recibe también del Hijo (Jn 16,14-15) el modo de revelación a las criaturas. Así, para Bar-Hebreus, que es el mayor testigo de la tradición teológica de la iglesia siria, el Espíritu Santo es la *vida.* Toda vida existe por ella.

---

87. *Hymne sur la foi;* citado en Siman, p. 105, 223.
88. Citado en Siman, p. 107 y 224.
89. De entre la plétora de textos, citamos solamente estos dos (Siman, p. 56 y 57): «Te adoramos, Señor Dios, Espíritu Santo Paráclito que nos consuelas y oras en nosotros... Tú has sellado la alianza de la Iglesia, esposa del Verbo, Hijo de Dios, y has depositado en ella los tesoros de tus gracias y virtudes. Tú enseñaste al mundo el misterio de la adorable y santísima Trinidad y nos guiaste para adorarla convenientemente en Espíritu y verdad» (sedro de tercia del primer domingo después de pentecostés). «En el día del domingo triunfó su esposa, la santa Iglesia y se tornó augusta; porque la alianza de sus nupcias concluyó con la venida del Espíritu Santo Paráclito sobre ella y por su difusión por todas las regiones y países de la tierra, gracias a las doce economías (del Espíritu)» (6.º domingo después de pentecostés).
90. Citado en Siman, p. 204.
91. San Efrén, *Hymne sur la foi:* Siman, p. 188.
92. Citado en Siman, p. 275.

Ella procede del Padre y viene por el Hijo al mundo para amar todas las cosas, para vivificar y divinizar a los hombres, y, a través de ellos, el cosmos» [93].

3

El «FILIOQUE» PROFESADO POR LOS LATINOS Y LOS CONCILIOS ANTES DE QUE SE CONVIRTIERA EN TEMA DE DIVISIÓN

Tenemos que distinguir dos cosas, como lo hizo el papa León III cuidadosamente al recibir a los enviados de Carlomagno: la doctrina y la inserción de la fórmula en el símbolo.

La doctrina

Todos los textos del Nuevo Testamento que expresan una relación entre el Espíritu y el Hijo derivan de la economía. Todos, incluso Jn 15,26: «Cuando venga el Espíritu de la verdad, que procede del Padre... él dará testimonio de mí.» Este texto es *la* referencia en favor de que el Espíritu procede sólo del Padre. Con todo, tenemos que llamar la atención sobre dos consideraciones: primera, no aparece la palabra «solo»; segunda, cuando el texto es recogido en el símbolo es sometido a dos pequeñas mutaciones [1]. En el texto se habla, de manera inmediata y explícita, de la misión temporal del Paráclito. Los pasajes del Nuevo Testamento que hablan de relación entre el Espíritu y el Hijo conciernen al Verbo *encarnado* y a la economía de gracia. Por otra parte, afirman una relación muy estrecha, situada en el plano de lo esencial. Somos hijos y podemos invocar a Dios

---

93. E.P. Siman, op. cit., p. 276.

1. El texto dice «Ho para tou Patros ekporeuetai», verbo en presente; el símbolo «to ek tou Patros ekporeuomenon» sustituye, pues, *para* por *ek* y coloca el verbo en participio pasado, lo que le hace expresar la procesión eterna. Cf. H.B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament*, Londres 1909, p. 304, n. 2. No criticamos este planteamiento. A.M. Dubarle ha demostrado que los padres griegos arguyeron partiendo de la función económica del Verbo encarnado para establecer, de esta manera, su relación eterna con el Padre (Dios). Y concluye que es legítimo un planteamiento similar para el Espíritu: *Les fundaments bibliques du «Filioque»*, en «Russie et Chrétienté», 1950, p. 229-244. En el mismo fascículo, p. 125-150, monseñor Cassien había expuesto *L'enseignement de la Bible sur la Procession du Saint-Esprit.*

como Padre porque hemos recibido «el Espíritu *de su Hijo*»[2]. La filiación de Cristo es eterna; el Espíritu debe ser del *Hijo* eternamente. Los textos de Jn 16,14-15; 20,22 —invocados constantemente por los latinos—[3] se insertan directamente en la economía de la gracia. Con todo, como señala H.B. Swete, es razonable operar una extrapolación. El Espíritu pertenece eternamente a la esencia divina. Es normal que el Hijo único, que, como Verbo, está con Dios desde el comienzo, esté en relación intemporal con el Espíritu de Dios[4]. Desde un planteamiento exegético, no podemos decir más. Hemos visto que los padres griegos, de manera especial los alejandrinos, admiten un lazo, una dependencia eterna, pero no han avanzado demasiado en el camino de precisarla.

Citemos otro testimonio: Ap 22,1: «Y me mostró un río de agua de vida, reluciente como cristal, que sale del trono de Dios y del Cordero, *ekporeuomenon ek tou thronou tou Theou kai tou Arniou.*» El agua viva es el Espíritu (Jn 4,10s; 7,37-39; Ap 21,6). Procede del trono de Dios y del Cordero. Este último término designa al Hijo en su compromiso en favor de nuestra salvación. Nos encontramos, pues, todavía en el orden de la economía, aunque ciertamente en el tramo de su consumación eterna. La Escritura, en el límite estricto de los textos, no dirime la cuestión.

Tendremos oportunidad de subrayarlo: es sumamente importante señalar que Occidente defendió el *Filioque,* a través de sus padres y de los concilios, en el tiempo en que se encontraba en comunión con Oriente y éste con Occidente.

Padres[5]

De la plétora de testigos, retendremos, principalmente, los que menciona el quinto concilio ecuménico, segundo de Constantinopla, en el año 553, mezclados con los griegos, como santos padres y doc-

2. Gál 4,6, «Ex hoc ergo Spiritus Sanctus nos facit filios Dei in quantum est Spiritus Filii Dei»: santo Tomás, *C. Gent.*, IV, 24.

3. San Hilario sugiere que «de meo accipiet» (Jn 16,14) podría tener el mismo sentido que «a Patre procedere» *(De Trinitate,* VIII, 20: PL 10, 250-251). Veremos que, para Agustín y posteriormente para Anselmo, la insuflación de Jn 20,22 implica la procesión del Espíritu *a Filio.*

4. Op. cit., p. 304-305.

5. H.B. Swete, *On the History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit from the Apostolic Age to the death of Charlemagne,* Cambridge 1876; A. Palmieri, art. *Filioque,* en *Dict. Théol. Cath.*, t. V, 1913, col. 2309-2343 (y las col. 762-829); M. Jugie, *De Processione Spiritus Sancti ex Fontibus Revelationis et secundum Orientales dissidentes (Lateranum),* Roma 1936, p. 196-232; P.Th. Camelot, *La tradition latine sur la procession du Saint-Esprit «a Filio» ou «ab utroque»*, en «Russie et Chrétienté», 1950, p. 179-192

tores de la Iglesia y cuya doctrina confiesa querer seguir en su totalidad. Nos referimos a Hilario, Ambrosio, Agustín y León[6].

San Hilario († 366) dice del Espíritu que es «Patre et Filio auctoribus confitendus», *(De Trinitate,* II, 29: PL 10, 69). Aquí no se trata de la procesión, sino del testimonio dado por el Padre y por el Hijo. Con todo, hemos visto (n. 3) que aceptaría ver en el *de meo accipiet* un sentido equivalente a «recibir», y por consiguiente «proceder del Padre». Pero su posición mejor respaldada es *a Patre per Filium.*

San Ambrosio, en 381, el año del concilio de Constantinopla, posee materialmente la fórmula «Spiritus quoque Sanctus, cum procedit a Patre et Filio»[7], pero se trata de la misión temporal del Espíritu, como lo admite el editor benedictino antes de Swete y Jugie. Con todo, parecen existir razones para afirmar que Ambrosio incluye la comunicación de la vida divina misma en el *de meo accipiet*[8].

Ambrosio no fue un especulativo. Con Agustín, la duda desaparece por completo. No sólo afirma el *Filioque* más de una vez y sin ambigüedades, sino que lo justifica partiendo del Nuevo Testamento —el Espíritu es Espíritu del Padre y Espíritu del Hijo— y da cuenta teológicamente de esta afirmación mediante la idea de «communio quaedam consubstantialis Patris et Filii, dilectionem in se invicem amborum caritatemque»: y esto desde el año 393[9]. Tenemos también las exposiciones laboriosas, porque se trata de una búsqueda, y exuberantes, pues se trata de una contemplación ferviente, del *De Trinitate,* libros IV y V, del *Tractatus XCIX in Ioannem,* reproducidos al final del *De Trinitate,* XV, 27; finalmente, en 427-428, las exposiciones del *Contra Maximinum,* obispo de una comunidad arriana. Esta doctrina y estas fórmulas de Agustín, escritas en un latín tan compacto, tan elocuente y comunicable, formaron el pensamiento de Occidente, tanto leídas en el texto mismo como en Fulgencio de Ruspe († 533), en estilo más pedagógico y casi escolar (PL 65).

El testimonio de san León es nítido, pero breve; carente de todo desarrollo teórico[10]. A este núcleo, que parece diminuto, tenemos

---

6. Mansi IX, 201-202.
7. *De Spiritu Sancto,* I, 11 (PL 16, 762).
8. Cf. los pasajes de *De Sp. S.,* II, 5 y 11; III, 1 (PL 16, 783, 800, 810), también los de *In Luc.,* VIII (PL 15, 1876) citados por Swete, p. 121.
9. *De fide et symbolo,* 9, 19 (PL 40, 191). Alude allí a los predecesores: se trata de Mario Victorino en su himno a la Trinidad (PL, 8, 1146; SChr 68, p. 620); cf. supra, p. 108.
10. En su sermón de pentecostés en 442, dice: «Spiritus Sanctus Patris Filiique... Spiritus... cum utroque vivens et potens, et sempiterne ex eo quod est Pater Filiusque subsistens» (PL 54, 402; SChr 74, 1961, p. 150; sermo 63). La carta al obispo de Astorga, Toribio, que dice «ab utroque processit» (PL 54, 680; DSch 284) sería, según K. Künstle *(Antipriscilliana,* Friburgo 1905, p. 118 y 126), un escrito falso compuesto después del concilio de Braga, del 563. Pero J.A. de Aldama, op. cit. infra (n. 12), p. 54, n. 34, admite la autenticidad y cita numerosos autores que son favorables a tal opinión.

que sumar tantos y tantos obispos, doctores y santos: Euquerio de Lyón († 454), Faustino de Riez († 485), Avito Vienne († 523), Fulgencio de Ruspe († 533), o sacerdotes como Genadio de Marsella († 495), Juliano Pomerio de Arles († 498) o al diácono romano Pascasio († 512) y seglares de cultura eximia, como Boecio († h. 525) y Casiodoro († h. 570). En épocas posteriores, encontraremos a los doctores de la Iglesia, san Gregorio Magno, venerado por los griegos († 604), san Isidoro de Sevilla († 636). Puede leerse los testimonios de todos estos autores, y de otros, en los trabajos que hemos citado (supra, n. 5).

Los mismos trabajos, y también otros, citan los textos de los padres griegos que enuncian o suponen una dependencia del Espíritu en relación con el Hijo en su subsistencia eterna, de manera especial san Epifanio y san Cirilo de Alejandría. Nosotros mismos los hemos citado ya, así como a los que hablan de procesión del Padre por el Hijo (san Gregorio de Nisa, san Máximo, san Juan Damasceno).

Concilios y símbolos [11]

Respecto de los concilios de Toledo tenemos que hacer algunas observaciones. Su insistencia en la confesión de la fe trinitaria y, de manera especial, en la procesión del Espíritu Santo «a Patre et a Filio» se explica por la situación creada, primero, por la herejía priscilianista, a finales del siglo IV, y por la llegada de oleadas de arrianismo, a comienzos del siglo V. Los priscilianistas fundían las tres figuras trinitarias en una sola persona; los arrianos consideraban al Espíritu como una criatura del Hijo, el cual también había sido creado. Dejamos a un lado el primer concilio de Toledo, porque es discutido (440 y 447) (?) [12]. Nuestra historia comienza firmemente con el tercero, celebrado en el año 589. En él, el rey Recaredo —en nombre de su pueblo— hace profesión de fe católica. Si es dudoso que se recitara en él el símbolo nicenoconstantinopolitano con la añadidura de *et Filio,* es cierto que Recaredo confesó «Spiritus aeque Sanctus confitendus a nobis et praedicandus est a Patre et a Filio

11. Cf. H.B. Swete, op. cit. (n. 5), p. 160-176; Jugie, op. cit., p. 115-120; F. Cavallera, *Thesaurus Doctrinae catholicae ex documentis Magisterii ecclesiastici,* París 1920, p. 284s.

12. Cavallera, n.° 533 y 560 según el *Libellus Pastoris* (Mansi III, 1003-1004; Künstle, op. cit., p. 43s): «Paraclitus a Patre Filioque procedens»; J.A. de Aldama, *El símbolo Toledano I. Su texto, su origen, su posición en la historia de los símbolos* («Anal. Gregor.» VII), Roma 1934, concluye: existe una redacción breve, del concilio del 400, y una larga, debida al obispo Pastor, de 447, que contiene, en dos casos, el término *Filioque.* Colección práctica: *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos,* dir. por J. Vives, con la colaboración de T. Martín y G. Martínez, Barcelona - Madrid 1963. Para este primer símbolo, p. 26.

procedere et cum Patre et Filio unius esse substantiae»[13]. Debemos confesar y predicar que el Espíritu procede del Padre y del Hijo y que es, con ellos, de la misma y única sustancia. De esta manera, se trazaba la oposición clara a cualquier tipo de priscilianismo o de arrianismo, manifestando que el Hijo en nada era inferior al Padre. La intención apuntaba a afirmar la consubstancialidad del Espíritu con el Padre y el Hijo.

Podríamos citar también el cuarto concilio, presidido por san Isidoro, para el que compuso la bella oración *Adsumus,* con la que se comenzaban todas las asambleas del concilio Vaticano II[14]. Igualmente, el Toledano VI, en 638, un bello texto, bastante desarrollado[15]; el VIII, en 653; el XI, en 675, igualmente muy desarrollado, lleno de fórmulas tomadas de san Fulgencio y del que decía Vladimir Lossky que podría aceptarlo[16]; el XVI, en 693, en el que se confiesa el Espíritu «ex Patre Filioque absque aliquo initio procedentem» y es llamado especialmente «don»[17].

Si recorriésemos otras regiones durante ese mismo período de tiempo, podríamos recoger profesiones de fe similares. J.A. de Aldama, op. cit. supra (n. 12), presenta, p. 124-131, una documentación interesante. También el florilegio de Vivès (citado ibid.). El símbolo *Quicumque vult,* que fue considerado como obra de san Atanasio, nació en los ambientes agustinianos del sur de la Galia, entre 440 y 500[18]. En Inglaterra, el sínodo de Hatfield, en 680, confesaba «Spiritum Sanctum procedentem ex Patre et Filio inenarrabiliter»[19]. Pero, en ese mismo tiempo, en Roma no se añadía nada al texto nicenoconstantinopolitano, aun cuando, a título personal, los papas estaban a favor del *Filioque.*

Queda por decir que Oriente estuvo en comunión con Occidente cuando éste profesaba la procesión del Espíritu del Padre y del Hijo. Es cierto que, en Bizancio, algunos se inquietaron por este motivo. Da testimonio de ello la carta escrita por san Máximo el Confesor al sacerdote chipriota Marino, en 655. El papa Martín I habría dicho, en su carta sinodal, que el Espíritu procede también del Hijo. De ahí, el escándalo de quienes, condenados en Roma por su monoteísmo, no les desagradaba tomar el desquite. Máximo responde:

---

13. DSch 470 (no en Denzinger); Vives, p. 109.
14. Mansi X, 615-616; DSch 485; Vives, p. 187. Sobre el *Filioque* en san Isidoro, cf. Swete, op. cit., p. 172-173.
15. Mansi X, 661s; DSch 490; Vives, p. 234.
16. Mansi XI, 131s; DSch 525-541 (sobre el Espíritu, n.º 527; Vives, 348); cf. J. Madoz, *Le symbole du XI^e Concile de Tolède,* Lovaina 1938.
17. Mansi XII, 67; DSch 568-570; Vives, p. 489. Cf. J. Madoz, *El símbolo del concilio XVI de Toledo* («Est. Onienses», ser. I, vol. 3). Madrid 1946.
18. DSch 75-76, con la introducción; J.N.D. Kelly, *The Athanasian Creed «Quicumque vult»,* Londres 1964.
19. Mansi XI, 177 B.

Ciertamente, los de la Reina de las ciudades (Constantinopla) han atacado las cartas sinodales del santísimo papa actual no en todos los capítulos que escribe, sino únicamente en dos de ellos. Uno se refiere a la teología (trinitaria) y dice, según ellos: «El Espíritu Santo tiene su ekporesis *(ekporeuesthai)* también del Hijo.» El segundo se refiere a la encarnación divina.

Respecto del primer punto, ellos (los romanos) han aportado los testimonios unánimes de los padres latinos y el de Cirilo de Alejandría según el estudio sagrado que hace éste del evangelio de san Juan. Partiendo de este evangelio, han demostrado que no han sido ellos quienes han hecho al Hijo la causa [*aitian*] del Espíritu — saben, en efecto, que el Padre es la causa única del Hijo y del Espíritu; del uno por generación y del otro por ekporesis [procesión] —, pero han manifestado la procesión por él *(to dia autou proïenai)* y mostrado así la unidad e identidad de la esencia (...).

Éstos (los romanos) han sido, pues, acusados precisamente de cosas que se les imputa equivocadamente. Mientras que aquéllos (los bizantinos), a propósito de las cosas que se les imputa justamente (el monotelismo), no han producido defensa alguna hasta el presente y ni siquiera han rechazado las cosas que ellos mismos introdujeron de malas maneras.

Conforme a tu petición, he pedido a los romanos que traduzcan lo que les es propio (el «también del Hijo») de manera que se eviten las oscuridades que pudieran derivar de ahí. Me pregunto si por casualidad accederán, toda vez que se ha observado la costumbre de hacer y de enviar (la sinodal). Además, hay que tener presente que ellos no pueden verter su pensamiento en una lengua y unos términos extraños con la misma precisión con que lo harían en su lengua materna, lo mismo que nos sucede a nosotros. De cualquier manera, habiendo hecho la experiencia de la acusación, ellos terminarán preocupándose de ella [20].

La explicación dada por san Máximo es una indicación luminosa para nosotros. Él mismo afirmaba la procesión del Espíritu del Padre *dia mesou tou Logou*, por medio del Logos [21]. El Espíritu procede inefablemente del Padre, consubstancialmente por el Hijo [22]. Tendremos que volver a esto o, más bien, explicándolo convenientemente, reconocer que jamás se quiso decir otra cosa.

El añadido al símbolo

Es muy conocida la historia de este tema [23]. Será suficiente un recuerdo resumido. La doctrina estaba ampliamente difundida y admi-

---

20. PG 91, 136; Mansi X, 695s. Swete, p. 183-186; Jugie, p. 182-186; trad. de J.M. Garrigues en «Istina» (1972) 363-364 (salvo dos o tres palabras). En lo que se nos cuenta del sínodo celebrado en Gentilly, en 767, tenemos un testimonio de que la cuestión de la procesión del Espíritu Santo continuó como tema controvertido entre griegos y latinos: Swete, op. cit., p. 198s.

21. *Quaestiones et dubia*, Interr. XXXIV (PG 90, 813 B).

22. *Quaestiones ad Thalassium*, LXII (PG 90, 672 C).

23. Swete, op. cit. (n. 5), p. 196-226 y documentos en apéndice, p. 227-237; Jugie, op. cit., p. 234-258; id., *Origine de la controverse sur l'addition du Filioque au Symbole. Photius en a-t-il parlé?*, «Rev. Sc. ph. th.», 28 (1939) 369-385 (véase infra, n. 29); E. Amann, *L'époque carolingienne (Hist. de l'Egl.*, VI), París 1947; B. Capelle, *Le pape Léon III et le Filioque*, en *L'Église et les Églises*, Mél. Dom Lambert Beauduin, Chevetogne 1954, t. I, p. 309-322; R.G. Heath, *The Schism*

tida, pero nada se había cambiado en el texto del Credo, ni siquiera en Toledo, en 589. Además, el añadido no vino de España; vino de Inglaterra, por mano de Alcuino, quien abandonó York en 782 para entrar en la corte de Carlomagno[24]. Sin duda, él mismo la había recibido de España. Por aquel tiempo, se recitaba el símbolo en la misa, tanto en la Galia como en España. Se había introducido el *Filioque* en el símbolo en el último decenio del siglo VI, y se creía de buena fe que provenía de Nicea-Constantinopla, de manera que, mucho tiempo antes del fogoso Humberto en 1054, las *Libri carolini*, hacia el año 790, ¡pudieron acusar a los griegos de haberlo suprimido del símbolo![25]

El concilio de Nicea de 787 había canonizado el culto de las imágenes. Había recibido también le confesión de fe del patriarca Tarasio, quien profesaba creer «en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre por el Hijo»[26]. Carlomagno protestó por medio de un capitular que envió al papa Adriano I, quien respondió garantizando que la fórmula de Tarasio era conforme a la doctrina de los santos padres. Pero Carlos insistía: ¡*per* no tiene el sentido de *ex*[27]! En el 794, Carlomagno convocó un concilio en Francfort. Éste debía condenar al de Nicea del 787 con su culto a las imágenes, y proclamar el *Filioque*. Frank-Furt, vado de los francos, se convertía en una línea de demarcación y de ruptura. Un sínodo celebrado en

of the Franks and the Filioque, en «Journal of Eccles. History», 23 (1972) 97-113; R. Haugh, *Photius and the Carolingians. The Trinitarian controversy*, Belmont (Mass.) 1975.

24. B. Capelle, *Alcuin et l'histoire du Symbole de la Messe*, en *Travaux liturgiques de Doctrine et d'Histoire*, Lovaina 1962, t. II, p. 211-221.

25. Cf. Jugie, op. cit. (n. 5), p. 238, n. 2. H. Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn 1979, p. 306-343 (Das zweite Nicaenum und die Probleme der Rezeption), estudia sobre qué bases fue admitido el Niceno II, en 787, en Oriente y en Roma; evoca las razones que llevaron a la Iglesia francesa a rechazarlo (*Libri Carolini* y concilio de Francfort, 794).

26. Mansi XII, 1122D. Recepción por el concilio: col. 1154.

27. *Libri Carolini*, III, 3: PL 98, 1117.

Se atribuye, la redacción de los *Libri Carolini*, h. 790, ora a Alcuino, ora a Teodulfo de Orleans. Bibliografía en nuestro *Ecclésiologie du Haut Moyen Âge*, París 1968, p. 281, n. 115. Texto: PL 98; MG Conc., II: *Supplementum* (Hannover, 1924). Discusiones sobre *ex* y *per:* col. 1117s; p. 110. Profesión del Filioque en el concilio de Francfort: Mansi XIII, 905; MG Con., II: *Concilia Aevi Karolini*, Hannover, 1896, p. 163.

Esta historia ha sido resumida por H.B. Swete *(History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit*, Cambridge 1876) c. IX, 196-226; en el apéndice, p. 227-237, el texto de la carta de los monjes de Jerusalén a León III, la de éste a Carlomagno, la profesión de fe del papa, la carta de Carlos a León III, el diálogo entre éste y los enviados de Carlomagno. Igualmente M. Jugie, op. cit. (infra, n. 5), p. 261-277. Y cf. B. Capelle, *Le pape Léon III et le «Filioque»*, en *1054-1954. L'Église et les Églises* (Mél. L. Beauduin), Chevetogne 1954, t. I, p. 309-322, que demuestra que el texto dado como profesión de fe del papa León III es, en realidad, de Alcuino; R.G. Heath, *The Schism of the Franks and the Filioque*, «Journal of Ecclesiat. Histo.», 23 (1976) 97-113.

Friul (Venecia), en 796, justificaba el añadido realizado en el símbolo por la necesidad de afirmar la plena consubstancialidad contra los herejes. Pero el papa León III, que acaba de suceder a Adriano I, tomó a su cargo la defensa del concilio de Nicea y denunció el de Francfort.

Monjes francos del monte de los Olivos, en Jerusalén, habían introducido el canto del credo en la misa, con el *Filioque,* tal como lo habían escuchado en el palacio de Aquisgrán. Un monje griego de San Sabas les acusó de herejía por esta razón (navidad 808). Ellos habían apelado al papa, quien había escrito al emperador [28]. Éste pidió a los teólogos que justificaran, contra los griegos, la doctrina y praxis occidentales; e hizo decretar, por medio de un concilio reunido en Aquisgrán, en noviembre de 809, que el *Filioque* era una doctrina de la Iglesia católica y que debía mantener su sitio en el credo cantado en la misa. Envió dos prelados de confianza al papa León III para ganarlo a su decisión. Disponemos de la narración de la audiencia [29]. El papa estaba de acuerdo en cuanto a la doctrina pero rechazaba firmemente cualquier cambio o añadidura en el símbolo. Y para confirmar su posición hizo grabar su texto, sin la interpolación, en griego y en latín, en dos placas de plata que colgaron a ambos lados de la entrada de la Confesión de san Pedro [30].

Roma, que ama guardar la tradición, permaneció fiel a esta práctica durante largo tiempo. Por este motivo, Focio no acusará a Roma de la interpolación e invocará el ejemplo de los papas Nicolás I y Juan VIII, sus contemporáneos. La acusación lanzada contra los griegos por el cardenal Humberto en 1054, en la que afirmaba que éstos habían suprimido el *Filioque,* desencadenará la controversia sobre el tema concreto del añadido [31].

Hasta Benedicto VIII, en 1014, el credo no fue introducido en la misa, en Roma, y ciertamente con la interpolación latina. Enrique II iba a ser consagrado emperador. Y se sorprendió de que no hubiera credo en la misa. Le respondieron: es que, como la Iglesia de Roma jamás se ha encontrado en la herejía, no tiene necesidad de expresar

28. PL 129, 1257s, o MG Epist, V, p. 64-66 (carta de los monjes); PL 129, 1259s, o MG p. 66-67 (carta del papa a Carlomagno).

29. PL 102, 971s; MGH, *Concilia* II/1, p. 239s. Swete reproduce este texto, p. 233s. Y cf. B. Capelle, citado supra, n. 23.

30. Anastasio el Bibliotecario, *Hist. de vitis Roman. Pontif.* (PL 128, 1238). El hecho es confirmado también por Pedro Damiano en la segunda mitad del siglo XI, *De process. Spir. S.*, c. 2 (PL 145, 634) y, en el siglo XII, por Abelardo y Pedro Lombardo (Swete, p. 224, n. 1). El relato de las entrevistas entre los enviados de Carlomagno y el papa se encuentra en PL 102, 971ss, o MGH Conc, II: *Concilia Aevi Karolini,* pars I, p. 240ss.

31. Cf. el art. de M. Jugie citado supra, n. 23. El padre V. Grumel ha criticado punto por punto la argumentación de Jugie descartando a Focio de la controversia sobre el añadido: *Photius et l'addition du Filioque au symbole de Nicée-Constantinople,* «Rev. Ét. byz.», 5 (1947) 218-234.

su fe. Como Enrique insistiera, se cedió a su deseo [32]. De esta manera, se creó una nueva tradición.

Esta cuestión de la inserción del *Filioque* en el símbolo fue suscitada con insistencia por los griegos en Ferrara-Florencia, en 1438-1439. La supresión fue la condición que impusieron para un restablecimiento de la comunión. La cuestión permanece abierta. No conviene subestimar su importancia. La trataremos cuando expongamos los intentos de entendimiento esbozados desde Florencia hasta nuestros días.

4

EL PATRIARCA FOCIO
LA ERA DE LAS CONFRONTACIONES POLÉMICAS

Diez años después de la toma de postura de León III en favor de la doctrina, pero contra la inserción del *Filioque,* nacía Focio [1]. Este hombre, extraordinariamente dotado, tuvo una vida llena de tensiones y de episodios dramáticos. Entronizado patriarca de Constantinopla por influencia de Bardas, tío del emperador Miguel III, el día 25 de diciembre del año 858, fue depuesto dos veces y relegado a un monasterio: 868-878, 886-887 (morirá el 6 de febrero de este último año). Excomulgado y depuesto por el papa Nicolás I en 863, excomulgará, a su vez, al papa en 867. Un concilio, que, en la lista de Belarmino es considerado como el ecuménico VIII (869-870) le condena, pero este concilio será relegado al olvido por Juan VIII [2]. Otro concilio presidido por los legados de este mismo papa, y que nuestros amigos ortodoxos desean que le llamemos ecuménico VIII, anula solemnemente las medidas tomadas contra Focio. Es probable, y casi seguro, que se proclamara allí el símbolo sin el *Filioque* [3]. Tal era

32. Relato de Berno, testigo ocular, *De officio missae,* c. 2 (PL 142, 1061-62).

1. El estudio del cardenal J. Hergenröther continúa siendo fundamental: *Photius Patriarch von Konstantinopel,* 3 vol., Ratisbona 1867-1869; F. Dvornik, *Le Schisme de Photius. Histoire ou légende,* París 1950.

Se expone, discute y refuta la argumentación de Focio tanto en L. Lohn, *Doctrina Graecorum et Russorum de Processione Spiritus Sancti a solo Patre,* pars I: *Photii temporibus,* Roma 1934; como en M. Jugie, *De Processione Spiritus Sancti ex fontibus Revelationis et secundum Orientales dissidentes,* Roma 1936, p. 282-386. Cf. también Jos. Slipyi, *Die Trinitätslehre des Byzantinischen Patriarchen Photios,* Innsbruck 1921; E. Amann, art. *Photius* en *Dict. Théol. Cath.;* R. Haugh, *Photius and the Carolingians. The trinitarian Controversy,* Belmont (USA) 1975.

2. Cf. F. Dvornik, op. cit., p. 415-422; *Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* dir. por J. Alberigo y otros autores, Bolonia 1973, p. 157-158. Sobre el concilio de 869-870, D. Stiernon, *Constantinople IV* («Hist. des conciles oecum.» 5), París 1967.

3. V. Grümel, *Le «Filioque» au concile photien de 879-880 et le témoignage*

entonces la costumbre en Roma. Focio murió en comunión con la sede de Roma. La Iglesia ortodoxa lo canonizó en un tiempo en que también ella estaba en comunión con Roma y con Occidente [4].

Sin embargo, fue Focio quien, desde el año 867 y en una serie de escritos, condenó el *Filioque* latino y formuló la doctrina de la procesión del Espíritu Santo del Padre solo, *ek monou tou Patros* [5].

Focio no se adentró nunca en la coherencia de la concepción latina del misterio trinitario. En esta concepción, la distinción de las personas en su perfecta consubstancialidad es tomada de su relación, de la oposición de su relación (Padre e Hijo son relativos), y esta relación es de origen, de procesión. Para Focio, las personas se constituyen y se distinguen por propiedades personales, incomunicables. Basta con caracterizarlas por su propiedad. El Padre es *anarchos*, sin principio; el Hijo es *engendrado*, lo que le refiere al Padre como tal; el Espíritu *procede* del Padre en cuanto *aitia*, causa y única causa del Espíritu al mismo tiempo que del Hijo [6].

La monarquía del Padre es el principio tanto del Espíritu como del Unigénito, y el principio de su consubstancialidad [7]. Pero mientras los padres griegos presentaban un esquema rectilíneo y dinámico de esta monarquía —del Padre, por el Hijo, en el Espíritu—, Focio adopta un esquema con dos ramas [8]:

Padre < Hijo / Espíritu

Focio calla o elimina los numerosos textos de los padres abiertos a la idea de una función del Hijo en la venida externa del Espíritu al ser consubstancial [9]. Para Focio, sólo existen dos posibilidades: una

de Michel d'Anchialos, «Échos d'Orient», 29 (1930) 257-264. Pero especialmente, M. Jugie, *Origine de la controverse sur l'addition du Filioque au Symbole. Photius en a-t-il parlé?*, «Rev. Sc. ph. th.», 28 (1939) 369-385, pero véase supra, p. 495, n. 29.

4. Cf. F. Dvornik, *Le patriarche Photius: père du schisme ou patron de la réunion?*, «La Vie intellectuelle», dic. de 1945, 16-28.

5. Carta encíclica a los obispos de Oriente, 867 (PG 102, 721-741); Carta a Walperto, metropolita de Aquilea, sin duda 882 (col. 793-821); *Amphilochiana*, q. 28, entre 867 y 876 (PG 101, 205-209); finalmente, pero de manera especial, *Mystagogia del Espíritu Santo*, redactada en el exilio después de 886 (PG 102, 263-400).

6. *Mistagogia*, 20 (PG 102, 300 A).

7. *Mistagogia*, 53.

8. Jugie (*De Processione*, p. 297) cita aquí *Contra Manichaeos*, III, 17 (PG 102, 168 B) y *Amphiloch.*, q. 188 (101, 909 B). El diagrama es atribuido comúnmente a Focio.

9. Se trata bien de textos que hablan de *dia tou Hyiou (per Filium)*, bien de aquellos que presentan al Espíritu unido al Padre por el Hijo (Atanasio, *Adv. Ar.*, III, 24: PG 26, 373), bien de los que atribuyen al Hijo todo lo que es o tiene el Padre, excepto la paternidad (cf. L. Lohn, op. cit., n.° 69, p. 59-60), bien los que comentan «recibirá de mí, *de meo accipiet*» (Jn 16,14) en el sen-

operación o es común a las tres personas y deriva de la naturaleza o es estrictamente personal[10]. Admitir, como hacen los latinos, que la procesión del Espíritu viene del Padre *y* del Hijo como de un único principio, sería privar de esta procesión a las hipóstasis y atribuirla a la naturaleza común. En estas condiciones, no debería disociarse al espíritu de esa procesión, ya que él posee la misma naturaleza que el Padre y el Hijo. Por consiguiente, el Espíritu procedería de sí mismo, lo que, evidentemente, es absurdo[11]... La construcción latina sólo es sostenible con la distinción de personas por la oposición de relación: Pero la espiración no constituye oposición relativa entre el Padre y el Hijo. Por consiguiente, puede ser común. Actuando así, no traicionamos el orden hipostático en beneficio de la naturaleza, porque ésta sólo existe hipostasiada y las hipóstasis son constituidas por las relaciones *subsistentes:* el Padre *es* la paternidad, el Hijo *es* la filiación o generación. Además, en esta unidad del principio de espiración activa, el Padre es el principio primero *(principaliter).* Debemos confesar que esto no aparece suficientemente, ya que el vocabulario —«procesión»— es indistinto. El Padre y el Hijo parecen encontrarse en el mismo plano, pero no es ésa la realidad: «El Padre es mayor que yo.» Es el origen absoluto y primordial[12].

No puede negarse que Focio limitó y endureció la teología de los padres y de san Juan Damasceno. Es cierto que «no hay una doctrina patrística unánime y homogénea sobre la procesión del Espíritu Santo»[13], pero existen aperturas en el sentido de una procesión *per Filium,* e incluso *Filioque.* Pero Focio fijó la pneumatología en una formulación que imposibilita por completo un acuerdo con Occidente; incluso con los padres latinos que Oriente recibe como suyos. Desde entonces, una oposición polémica ha prevalecido casi siempre sobre un esfuerzo de concordia. Pero no totalmente, ni de manera definitiva, como tendremos la alegría de poder poner de manifiesto. Con todo, es absolutamente imprescindible tomar en serio las exposiciones de Focio. Esta tarea es tanto más irrenunciable cuanto que la Iglesia griega ha recibido su obra teológica sin relegar al olvido a los padres que Focio dejó de lado.

---

tido de una dependencia de ser (Lohn, n.º 76, p. 64-65). Focio entiende «de meo *Patre*»: Carta al metropolita de Aquilea, 15 (PG 102, 808-809); *Mystagogia,* 22, 23 y 29 (102, 301, 304, 312).

10. *Carta a los obispos de Oriente,* 22 (PG 102, 732); Jugie, *De Processione,* p. 290.

11. *Carta a los obispos,* 12 (102, 728) y numerosos lugares de la *Mystagogia* (Jugie, p. 291, n. 1).

12. Algunos padres explican el «mayor que yo» por el hecho de que el Padre engendra y es principio: Th. de Régnon, *Ét. sur la Sainte Trinité,* t. III, p. 166ss; *Oeuvres de S. Augustin,* 15: *La Trinité,* I, París 1955, p. 574-575; san Hilario, *Tract. super Psalmos,* 138, 17 (PL 9, 801).

13. Serge Boulgakov, *Le Paraclet,* p. 110.

5

NOTA SOBRE LA TEOLOGÍA PALAMITA

Este tema es muy importante. Exigiría desarrollos mucho más consecuentes si debiéramos tratarlo por sí mismo. Desde las exigencias que plantea nuestra investigación, es necesario hablar de él, pero basta con hacerlo de manera sucinta. Para este tema, disponemos de textos indispensables y de exposiciones excelentes, de las que nos hemos servido abundantemente [1].

---

1. D. Stiernon ha publicado, en la «Rev. des Études Byzantines», 30 (1972) 231-341, un boletín sobre el palamismo; contiene 303 números. Se trata, pues, de un nivel de riqueza y de tecnicismo tales que sólo los especialistas pueden moverse en él con soltura.

Obras de Palamas: véase el Apéndice I, p. 331-399, de J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* («Patristica Sorbonensia» 3), París 1959. Para nuestro tema: PG 150, 809-828, títulos de los capítulos contra Akindynos; 909-960, diálogo Theophanes; 1121-1126, *Capita CL physica, theologica, moralia et practica;* 1225-1236, *Tomo hagiorítico.* PG 151, 424-449, homilías 34 y 35 sobre la transfiguración y la luz del Tabor. *Pour la défense des saints hésychastes,* ed. preparada por J. Meyendorff («Spicil. Sacr. Lovaniense» 29), Lovaina 1959 ([2]1973).

Estudios y exposiciones: I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste,* «Orientalia christ.» 9 (1927) 97-210; M. Jugie, art. *Palamas* y *Palamite (Controverse),* en *Dict. Théol. Cath.,* XI, 1932, col. 1735-1776 y 1777-1818; del mismo, *Theologia dogmatica Christianorum Oriental. ab Ecclesia cath. dissid.,* t. II, París 1933, p. 47-183; S. Guichardan, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV[e] et XV[e] siècles. Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios,* Lyón 1933; Basile Krivochéine, *The Ascetic and Theological Teaching of S. Gregory Palamas,* en «The Eastern Churches Quart.», 3 (1938-39) 26-33, 71-84, 138-156, 193-215; Vl. Lossky, *Teología mística de la iglesia de Oriente,* Herder, Barcelona 1982, especialmente p. 51ss: «Energías increadas»; id., *The Procession of the Holy Spirit in the Orthodox Triadology,* «The Eastern Churches Quart.», 7 Supplementary Issue (1948) 31-53; id., *A l'image et à la ressemblance de Dieu,* París 1967, c. III, «La teología de la luz en san Gregorio Palamas» (el capítulo IV es una traducción francesa del texto precedente publicado primero en inglés); Cl. Lialine, *The Theological Teaching of Gregory Palamas on Divine Simplicity,* «Eastern Churches Quart.», 6 (1946) 266-287; C. Kern, *Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas,* «Irénikon», 20 (1947) 6-33, 164-193; J. Meyendorff, op. cit., supra (trabajos originales y fundamentales) y, más sintético, menos técnico, *S. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* (col. «Les Maîtres spirituels»), París 1959; *The Holy Trinity in Palamite Théology,* en *Trinitarian Theology East and West,* Holy Cross Orthodox Press, Brookline 1977, p. 25-43; E. Boularand, *Gr. Pal., et «La Def. des sts hésychastes»,* «Rev. Asc. et Myst.», 36 (1960) 227-240; O. Clément, *Byzance et le Christianisme,* París 1964; R. Miguel, *Gr. Pal., docteur de l'expérience,* «Irénikon», 37 (1966) 227-237; Archimandrita Amphilokios Radovic, *«Le Filioque» et l'énergie incréée de la Sainte Trinité selon la doctrine de S. Grégoire Palamas,* «Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale», n.° 89-90 (1975) 11-44; Archimandrita Kallistos Ware, *Dieu caché et révélé. La voie apophatique et la distinction essence-énergie,* ibid., p. 45-59.

Gregorio Palamas (1296-1359), se hizo monje del monte Athos hacia 1316 y practicó la experiencia de la espiritualidad hesicasta. El cuerpo es estrechamente asociado al espíritu en la búsqueda del recogimiento y de la concentración. Hay que lograr que la oración baje de la cabeza al corazón. Se encontrará el corazón por medio de una técnica del soplo. La oración de Jesús —«¡Señor Jesús, Hijo de Dios, ten piedad de mí!»— repetida al tiempo que se respira, se hace oración continua, oración del corazón. Inscribiéndose en la coyuntura eclesial y social del imperio, el hesicasmo se convirtió en un movimiento de reforma: por la pobreza, en favor de los más pequeños, por la independencia y trascendencia de la Iglesia.

Los ataques de Barlaam el Calabrés contra las posibilidades de la inteligencia teológica, contra la oración hesicasta, contra la tesis hesicasta sobre la luz del Tabor, desencadenaron la respuesta de Palamas y llevaron a éste a defender las posiciones que constiuirán el palamismo. Aprobado por los sínodos de junio del 1341 contra Barlaam y de agosto contra Akindynos, Palamas se convirtió en víctima de una política que tan pronto le excomulgaba dando el triunfo a sus adversarios como hacía consagrar su doctrina. Fue promovido a arzobispo de Tesalónica en 1347 y tomó posesión de su sede en 1350. Vinieron después años de luchas y de episodios a veces dramáticos. Palamas murió el 14 de noviembre de 1359. La Iglesia de Constantinopla lo canonizó en 1368. Su doctrina había sido aprobada ya por un concilio en 1351 [2].

Casi olvidado durante siglos —el padre De Régnon publicaba sus cuatro grandes volúmenes en 1892-98 sin aludir a Palamas ni siquiera allí donde comenta el término «energía», IV, p. 425ss, 476ss— san Gregorio Palamas y el palamismo remontaron gloriosamente el vuelo en los años 30-40 de nuestro siglo. En su grandísima mayoría, los teólogos ortodoxos reconocieron en él la expresión de la tradición y

---

La revista «Istina» publicó, en 1972, un número doble: *Orient et Occident. La Procession du Saint-Esprit*, y, en 1974, un conjunto de artículos sobre Gregorio Palamas: un editorial, p. 257-259; J.Ph. Houdret, *Palamas et les Cappadociens*, p. 260-270; J.M. Garrigues, *L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur*, p. 272-296; J.S. Nadal, *La critique par Akindynos de l'hermeneutique patristique de Palamas*, p. 297-328; M.J. Le Guillou, *Lumière et charité dans la doctrine palamite de la divinisation*, p. 329-338. Este conjunto de artículos, unido a algunas otras publicaciones (M.J. Le Guillou, *Le mystère du Père*, 1973), dio la impresión de ser un ataque en toda regla. Respuesta católica: A. de Halleux, *Palamisme et Tradition*, «Irénikon», 48 (1975) 479-493.

Por último, para el debate epistemológico. G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Metodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14.15. Jahrh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung* («Byzantinisches Archiv» 15), Munich 1977: documentación y bibliografías exhaustivas.

Véase también infra, n. 15 a 20 sobre Palamas y los padres; n. 22 sobre una cierta aceptación del palamismo por los teólogos católicos.

2. J. Meyendorff, *Introduction...*, p. 141-151. Texto: PG 151, col. 717-762.

del genio de su Iglesia. Es, por consiguiente, muy importante para nosotros.

Y es también relativamente sencillo. Tenemos, primero, el contexto del apofatismo oriental: no se puede conocer ni expresar positivamente a Dios mismo; el conocimiento más profundo de Dios es experimental o místico. Pero Dios nos llama a la divinización. Este dato es tan fundamental para los padres griegos que, contra los arrianos, sacaron incesantemente argumento a favor de la divinidad del Hijo y del Espíritu partiendo de ese dato. En este contexto se sitúa la experiencia hesicasta de comunión con Dios y de un conocimiento experimentado de su luz. Existe, pues, en Dios una esencia secreta incognoscible, no participable, y una irradiación que, participada y experimentada, asegura nuestra divinización. De ahí, en Palamas, la distinción, *en Dios,* y sin alterar la simplicidad divina, no sólo de la esencia y las hipóstasis, sino de las hipóstasis, de la esencia incognoscible e incomunicable, y de las energías increadas. Éstas son Dios no en su mismidad inaccesible a las criaturas, sino en su «para nosotros». Es necesario que esta realidad sea participable por nosotros y que sea Dios, no creada. De otra manera, no seríamos *divinizados.* Según los palamitas, la gracia creada de los escolásticos latinos y la unión intencional de los tomistas, cuya profundidad y realismo no comprenden bien, no logran una verdadera divinización. Y la visión directa de la esencia divina sin *species* creada, afirmada por santo Tomás, es contraria a la incognoscibilidad de esta esencia.

Las energías increadas son, pues, lo que rodea la esencia incomunicable, *ta peri auton* (o *autou)*[3]. La Escritura habla de esta realidad utilizando los conceptos de gloria de Dios, rostro de Dios, poder de Dios. La luz que transfigura a Cristo en el Tabor es el esplendor increado que emana de Dios. Acompañaba a Cristo, a causa de su divinidad, pera era imperceptible a los ojos carnales. Milagrosamente, los apóstoles pudieron percibirla con sus ojos carnales iluminados por la gracia. Es la cima de la experiencia espiritual. En los hesicastas y en Palamas, esta tesis está íntimamente unida a la concepción profundísima de no separar el cuerpo de la vida espiritual más alta.

¿Qué relación guardan las energías con las hipóstasis o personas? Según Serge Boulgakov, «Palamas apenas toca la cuestión, compleja e importante, de la relación entre las energías y las hipóstasis (sólo en algunas frases separadas y carentes de rigor)»[4]. Los textos y exposiciones publicados después de la publicación de la obra de Boulgakov permiten una respuesta mejor. Las energías son «hipostasiadas»[5]. La actividad eterna e increada que dimana de la esencia divina es poseída,

3. Cf. infra, n. 19 y 20.
4. *Le Paraclet,* París 1946, p. 236.
5. Cf. *La Défense des saints hésychastes,* III, 1, 18; ed. Meyendorff, p. 591-593.

utilizada y manifestada por las personas divinas; y es comunicada por ellas a nuestras personas[6]. Las manifestaciones energéticas de Dios siguen el orden *(taxis)* de las personas: del Padre, por el Hijo, en el Espíritu.

Por lo que respecta concretamente al Espíritu Santo, su función en la economía de la salvación ha sido puesta de manifiesto en pentecostés, donde, sin embargo, no hubo encarnación de la hipóstasis del Espíritu ni comunicación de la esencia de Dios. Pero la manifestación de su persona por medio de las energías crea una dependencia respecto del Hijo. «La gracia es, pues, increada y es dada por el Hijo, enviada y concedida a sus discípulos. No es el Espíritu mismo; es un don divinizador, energía no sólo increada, sino inseparable del santísimo Espíritu» *(Triade,* III, 8). Palamas, tomando de nuevo una proposición de Gregorio de Chipre, patriarca de Constantinopla († 1290)[7], reconoce un sentido posible al *Filioque* en el orden de la manifestación energética: el Espíritu Santo, no como hipóstasis, sino como hipostasiando la energía, se derrama partiendo del Padre por el Hijo, *dia tou Hyiou,* o incluso *ek tou Hyiou.* Vladimir Lossky descubrió esta vía en 1945, pero se mantenía aferrado a la idea de una manifestación eterna del Espíritu por el Hijo[8]. Su discípulo O. Clément va más lejos, pues ha llegado a escribir:

---

6. J. Meyendorff, *Introduction...,* p. 297ss; id., *The Holy Trinity...* (supra, n. 1), p. 31-33, 38-39, que cita un artículo de M. Edmund Hussey, *The Persons-Energy Structure in the Theology of s. Gregory Palamas,* «S. Vladimir's Theological Quart.», 18 (1974/1) 22-43. Por nuestra parte, citaremos O. Clément, *Byzance et le Christianisme,* p. 46: «La energía no es la irradiación impersonal subsistente de sí. Ella es como la expansión de la Trinidad, de la que traduce *ad extra* la misteriosa alteridad en la unidad. Es una «procesión natural» de Dios mismo, que resplandece (en el sentido de un destello de luz) del Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo. Ella manifiesta la «compenetración», la *perikhoresis,* de las personas divinas que se «compenetran mutuamente hasta el punto de no poseer más que una sola energía».

Cf. también A. de Halleux, *Palamisme et Scolastique,* p. 425, que remite a Palamas, *Capita CL physica...,* 75 y 107 (PG 150, 1173 B y 1193 B).

7. Su tratado *De la ekporesis del Espíritu Santo* (PG 142, 269-300) ha sido analizado por O. Clément, *Grégoire de Chypre «De l'ekporèse du Saint-Esprit»,* «Istina», 17 (1972) 443-456.

8. *The Procession...* (supra, n. 1), p. 48-49; *A l'image...,* p. 87-89. En *Vladimir Lossky, un théologien de la personne et du Saint-Esprit* (Mémorial Vladimir Lossky): «Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale», n.° 30-31 (1959) 137-206, O. Clément da cuenta de esta apertura en Lossky y ofrece, en p. 192 y 170, las expresiones tomadas de los cursos del 10.11.1955 y 17.11.1955: «El *Filioque* puede estar justificado en el plano de la manifestación. El Espíritu Santo manifiesta la naturaleza común de la Trinidad y procede del Padre y del Hijo no en cuanto persona, sino como función: ésta es esencialmente manifestativa; manifiesta la naturaleza del Padre y del Hijo (que es también la suya propia).» «En esta *taxis* [de la manifestación] puede decirse con rigor que el Espíritu procede del Padre y del Hijo. El Hijo pone de manifiesto en él mismo lo que es el Padre, el Espíritu lo que es el Padre y lo que es el Hijo, en cuanto

Si el carácter «monárquico» del Padre como principio único del Hijo y del Espíritu es un carácter hipostático absolutamente incomunicable, su carácter de divinidad-fuente (de la esencia y de las energías), su privilegio «fontal» — para utilizar una expresión de la telogía latina — ¿no se comunica al Hijo, después del Padre y del Hijo al Espíritu, fuente de nuestra divinización? Esta participación de la divinidad-fuente, el ritmo que hace al Hijo, y después al Espíritu, fuente con el Padre, ¿no designaría un cierto *filioque* latino (y alejandrino)? [9].

Sin duda, esto es consecuencia de la insuficiencia de nuestra información, pero la confesamos. No tenemos suficiente claridad acerca del pensamiento de Palamas respecto de lo que atribuye a las energías o a la persona del Espíritu Santo. Cuando escribe: «El Espíritu nuevo y el corazón nuevo (Ez 36,26) son criaturas..., el Espíritu de Dios dado al corazón nuevo (Ez 37,5) es el Espíritu Santo» [10], ¿se trata de las energías increadas o de la persona del Espíritu Santo? Cuando dice que las energías no son otra cosa que el Espíritu Santo, pero que no son la esencia divina [11], ¿se trata de las energías hipostasiadas en el Espíritu o de la Tercera Persona? Tal vez deriva esto de que Palámas da el nombre de Espíritu Santo tanto a las energías increadas como a la hipóstasis. Escribe: «Cuando oigas decir (se trata de Cirilo de Alejandría) que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, debes comprender su enseñanza en el sentido siguiente: lo que se derrama son los poderes y las energías esenciales de Dios, pero no la hipóstasis divina del Espíritu» [12]. Los padres entendían por *energeia* la acción sobrenatural de Dios, que es su Espíritu: Padre, Hijo, Espíritu son el sujeto primero, su potencia y su acto [13]. Otras

---

son un mismo principio, pero principio al que pertenece el Espíritu mismo y que es manifestado por éste.»

9. Art. cit. supra (n. 7), p. 450. En otro art. cit. supra (n. 1), Amphilokios Radovic demuestra que Palamas afirma la procesión del Espíritu Santo del Padre sólo, pero que el Espíritu recibe la esencia divina también del Hijo (p. 27ss); consagra sus páginas 42-43 a Gregorio de Chipre. Citemos también a Paul Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, París 1969, p. 63: «La distinción de la esencia y de la energía constituye la primera de las soluciones posibles del *Filioque* a la luz de la tradición oriental. Ésta sitúa la distinción-identidad del Espíritu (*to Pneuma*, con artículo) en cuanto hipóstasis, y del Espíritu (*Pneuma*, sin artículo) en cuanto energía. Al nivel de la esencia común, el Espíritu en cuanto hipóstasis procede del Padre sólo, aunque conjuntamente con el Hijo en el que reposa. En cuanto energía divina, enseña Palamas, «el Espíritu se derrama a partir del Padre por el Hijo y, si se quiere, del Hijo» [70]. La solución reside, pues en la distinción de la hipóstasis del Espíritu Santo y de la energía que ella manifiesta *ex Patre Filioque*» (n. 70: citado por J. Meyendorff, *Intr. à l'ét.*, p. 315).

10. Citado por Meyendorff, *Introduction*, p. 232.

11. *Contra Akindynos*, II, 17, citado por Meyendorff, p. 308.

12. *Tratados apodícticos*, citado por Meyendorff, *Introduction*, p. 314.

13. Puede verse numerosos textos (acompañados de explicaciones abundantes) en Th. de Régnon, *Études sur la Sainte Trinité*, t. IV, p. 425-465. En particular, lo que se lee en san Atanasio, *Cartas a Serapión* (I, 19, 20 y 31; III, 5), cf. G.L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique*, París 1955, p. 217ss.

veces hablan de las energías del Espíritu designando por ellas sus dones, otorgados a los fieles y producidos por medio de él [14].

Esto plantea la cuestión —discutida ya por los opositores de Palamas [15]— de la continuidad entre los enunciados de los padres y la sistematización palamita. El tema requeriría un estudio de conjunto, realizado con la máxima objetividad científica [16]. En nuestra opinión, puede discutirse el sentido de los textos de los Capadocios y de san Juan Damasceno citados en favor de la tesis palamita [17]. Los padres anteriores a Nicea, de manera especial san Atanasio, negaron siempre que existiera en Dios otra procesión que no fuera la de las personas. Según ellos, a parte de las hipóstasis, de Dios sólo proceden las criaturas. Contra Eunomio, que veía en el término *agennetos* una expresión adecuada de la esencia de Dios, los padres afirmaron la incognoscibilidad de esta esencia. A Dios se le conoce sólo por sus propiedades y sus obras, a las que san Basilio llama «sus energías que descienden hacia nosotros, mientras que su sustancia permanece inaccesible» [18]. Frecuentemente, los padres expresan esta distinción en los términos *kat' auton* (Dios en sí mismo) y *ta peri auton* o *peri autou* (lo referente a él: lo que puede conocerse y decirse acerca de él, partiendo de sus propiedades y de su acción), o *peri ten physin* [19]. André de Halleux, excelente conocedor defiende, sin embargo, la interpreta-

---

14. Nos parece ser éste el caso en *Const. Apost.*, V, 20, 4, con motivo de pentecostés («Hemos sido llenados de su energía y hemos hablado en lenguas nuevas»), en san Máximo Confesor, *Q. ad Thal.*, 63 (PG 90, 672); *Theol. Polem.*, 1 (91, 33). En su lucha antimonotelista, san Máximo habla de *energía* divina en el sentido de la facultad activa de una naturaleza o de una esencia. Pero, para él, es la causalidad creadora, no las energías en el sentido en que las distingue Palamas de la esencia y de las hipóstasis. Tal es, al menos, la interpretación de J.M. Garrigues, art. cit. supra (n. 1).

15. J.S. Nadal, *La critique par Akindynos de l'herméneutique patristique de Palamas*, «Istina», 19 (1974) 297-328.

16. De momento, disponemos tan sólo de algún estudio parcial: E. von Ivanka, *Palamismus unà Vätertradition*, en *L'Église et les Églises* (Mél. Lambert Beauduin), Chevetogne 1954, t. II, p. 29-46 (concluye que los textos invocados no hablan de una distinción real en Dios, sino de una distinción creada por nuestro espíritu, incapaz de pensar si no es distinguiendo); J.Ph. Houdret, *Palamas et les Cappadociens*, «Istina» 19 (1974) 260-271. La conclusión es crítica.

17. Por el padre Georges Florovsky (*Grégoire Palamas et la patristique*, «Istina» 8 [1961/61] 115-125; p. 122, sólo san Basilio, *Ep. 234* a Amphiloquio, y el Damasceno, *De fide orth.*, I, 14) y por monseñor Philips, op. cit., infra (n. 22), p. 254.

18. San Basilio, *Adv. Eunom.*, I, 4 (PG 29, 544); *Epis 234 ad Amphilochium*, 1 (32, 869 AB).

19. Así san Gregorio Nazianceno, *Oratio 38*, 7 (PG 36, 317 B); *Oratio 45*, 3 (PG 525 C); san Máximo Confesor, *Centurias sobre la caridad*, IV, 7 (PG 90, 1049 A); *Primera centuria sobre la teología y la economía*, 48 (90, 1100 D); san Juan Damasceno, *De fide orth.*, I, 4 y 10 (PG 94, 800 C y 840).

ción del *peri auton* de manera favorable a Palamas[20]. Filológicamente, Halleux tiene razón: *peri* con acusativo significa «alrededor de» o «en conexión con». Queda la cuestión de las conclusiones teológicas o metafísicas. ¿Colocaron los padres una especie de corona de energías divinas activas *ad extra* y participables, ontológica y realmente distintas de la esencia y de las hipóstasis? Otro excelente conocedor del tema, E. von Ivanka, lo niega (cf. supra, n. 16). No nos parece que el tema esté dilucidado y no estamos en condiciones de poder decidir. Nos impresiona la opción formal de tantos teólogos ortodoxos, griegos o eslavos, inmejorablemente situados y llamados a interpretar los testigos de su tradición.

Queda la cuestión de la posibilidad, para los católicos, de «recibir» el palamismo o, por el contrario, de ver en él una oposición irreconciliable con nuestra doctrina (¿nuestra fe?). La posición negativa y crítica ha sido sostenida, de manera desigualmente matizada, por Martin Jugie, S. Guichardan (cf. supra, n. 1), E. Candal[21], los colaboradores del n.º de «Istina» de 1974 (supra, n. 1). Por el contrario, especialistas no menos numerosos han sontenido la posibilidad de establecer un entendimiento entre el palamismo y la fe católica[22]. Sí, he-

---

20. Art. cit. supra (n. 1, final), p. 484: «La oposición que los Capadocios expresan mediante las expresiones *kat'auton* y *peri auton* no puede traducirse como la de Dios tal cual es en sí mismo y de lo que podemos conocer sobre él. Seguida de acusativo, la preposición *peri* significa generalmente «alrededor de» y no «acerca de». Con el *peri auton*, los padres designaban, pues, lo que «rodea» la esencia de Dios, la irradiación luminosa que proviene del núcleo oscuro de la esencia..., el *peri auton* no es lo que Dios revela de su *kat'auton*, de la esencia tal como podemos conocerla, lo simple percibido como múltiple; se trata, más bien, de un surgimiento, diverso en Dios mismo del foco inaccesible de su ser.»

21. Numerosas publicaciones recogidas en el boletín de D. Stiernon (supra, n. 1).

22. Citamos según el orden cronológico, frecuentemente según el valiosísimo boletín de D. Stiernon, al que remiten las páginas indicadas entre corchetes: G. Habra, *The Source of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies*, «Eastern Churches Quart.», 12 (1957-58) 244-252, 294-303, 338-347 [p. 311]; P. Bossuyt, *Hesychasmus en katholieke teologie*, «Bijdragen», (1964) 229-238 [p. 306]; M. Strohm, *Die Lehre von der Einfachheit Gottes. Ein dogmatischer Streitpunkt zwischen Griechen und Lateiner*, «Kyrios», N.S., 7 (1967) 215-228, y *Die Lehre von der Energeia Gottes*, ibid., 8 (1968) 63-84; 9 (1969) 31-41 [p. 309-311]; J. Kuhlmann, *Die Taten des einfachen Gottes. Eine römisch-katholische Stellungnahme zum Palamismus* («Das östliche Christentum», N.S. 21), Wurzburgo 1968, [p. 294-299, con indicaciones de una crítica de B. Schultze, en «Or. Chr. Per.», 36 (1970) 135-142]; G. Philips, *La Grâce chez les Orientaux*, «Eph. Theol Lovan.», 48 (1972) 37-50, reproducido en *L'union personelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée* («Bibl. Ephem. Theol. Lovan.» XXXVI), Gembloux 1972, p. 241-260 (al que remitimos. Esta importante toma de postura no ha recibido la atención que merece); A. de Halleux, *Palamisme et Scolastique*, «Rev. théol. de Louvain», 4 (1973) 409-422; *Orthodoxie et Catholicisme: du personnalisme en pnumatologie*, ibid., 6 (1975) 3-30; *Palamisme et Tradition*, «Irénikon», 48 (1975) 479-493. Y cf. la nota siguiente.

mos dicho la fe católica, porque si se trata de la *teología* de san Agustín o de santo Tomás de Aquino, debemos admitir —después de haber leído a Palamas con apertura y simpatía, después de haber hallado amplias posibilidades de entendimiento— que existen serias divergencias. El cardenal Journet ha realizado el trabajo partiendo del bello libro de Jean Meyendorff[23]. Esta distinción entre fe y teología es fundamental. El padre de Régnon no cesa de recordarla a lo largo de sus cuatro volúmenes.

El cardenal Journet constata, en primer lugar, que no existe oposición acerca de los artículos siguientes: orden natural y sobrenatural, Cristo y eucaristía, Iglesia como realidad mística, virgen María y los santos. Existen divergencias sobre el «pecado original» (¡pero es una expresión tan ambigua!), la inmaculada concepción de María, la procesión del Espíritu Santo del Padre *y del Hijo* por una misma espiración. Queda la cuestión de la distinción real entre esencia y energías, distinción exigida por la afirmación de la plena verdad de nuestra divinización. La doctrina de la luz tabórica es sólo un apéndice de esa divinización, una simple aplicación. Al igual que el cardenal Journet, que J.M. Garrigues, que J. Kühlmann (p. 43-57) y que monseñor Philips, pensamos que la diferencia proviene de la noción de participación. Kühlmann y Journet lo ponen especialmente de manifiesto comparando la interpretación de los mismos textos de Dionisio en Tomás (y Máximo Confesor) de una parte, y en Palamas, de la otra. Participar = tomar parte, *partem capere*. Para Palamas, es tomar parte entitativamente, ontológicamente, en Dios: puesto que no puede tratarse de participar de la esencia incomunicable de Dios, será de las energías que emanan de ésta y la rodean. Esta participación permite una divinización en sentido literal y absoluto: nos convertimos en Dios, nos convertimos en increados por gracia[24]. Desde un punto de vista filosófico, se trata de una concepción bastante elemental y material de la participación[25]. Sería una concepción neoplatónica. La de santo Tomás (y ya de san Máximo) es aristotélica, pero asumiendo de Platón un valor de ejemplarismo. Como artista soberano, Dios hace participar a las criaturas no de su divinidad como tal —ello es tan imposible para nosotros como para Palamas—, sino de semejanzas de sus perfecciones de ser —ejemplarismo de las ideas divinas— y

23. Ch. Journet, *Palamisme et thomisme. A propos d'un livre récent*, «Rev. Thomiste», 60 (1960) 429-452.

24. Cf. Meyendorff, *Introduction*, p. 244-247.

25. Así, según Palamas, si el hombre participara de la esencia de Dios, sería también omnipotente y existiría un número infinito de hipóstasis divinas: *Capita CL physica*, 108-109 (PG 150, 1193 C — 1196 A). De ahí, la observación de Philips, p. 253: «Palamas entiende la "participación" como una división en trozos casi materializados; cada participante poseería un fragmento del todo, lo que es, evidentemente, absurdo. Para él, todo lo participable es divisible (*Cap.*, 110: 1196 C; *Theoph.*, 944 A).»

por la causalidad eficiente que otorga la existencia. De esta manera comentan a Dionisio, *Nombres divinos*, san Máximo y santo Tomás. Veamos el texto de Tomás sobre II, 4:

> Dios se manifiesta por los efectos que salen de él; es la deidad misma la que procede, en alguna manera, en sus efectos, al tiempo que pone una similitud de ella misma en las cosas según la capacidad de éstas; de tal manera, sin embargo, que su excelencia y singularidad permanecen intactas en ella, incomunicadas a las cosas y escondidas a nuestros ojos [26].

Esto traduce el mismo sentido de la trascendencia de Dios que admitimos y aceptamos en san Gregorio Palamas, pero siguiendo una conceptualización completamente diferente. La participación se sitúa en una *semejanza* de las perfecciones de Dios y es realizada en la existencia por la causalidad eficiente del ser absoluto. *En Dios* no podemos trazar una distinción entre la esencia imparticipable y las energías comunicables. Ni siquiera cuando se trata de nuestra participación propiamente *sobrenatural.* En la medida en que implica realidades creadas —gracia, carismas, dones del Espíritu Santo—, éstas tienen un estatuto similar al de las realidades naturales. Participamos entonces no de las perfecciones comunes de Dios, sino de la naturaleza divina en cuanto principio de operaciones que apuntan y alcanzan a Dios mismo (cf. 2Pe 1,3-4). La causalidad divina de gracia produce en nosotros principios de existencia y de acción que nos permiten alcanzar la realidad de Dios mismo, su tri-unidad, como objeto de vida espiritual. Limitados (porque son creados) en su ser entitativo, estos principios de operación están abiertos eficazmente sobre el infinito de Dios mismo, que ellos alcanzan sin agotar *(totum non totaliter).* Es el efecto de la gracia, de las virtudes teologales, de la luz de la gloria. Y como la gracia es ese don sobrenatural con el que Dios mismo es dado, la habitación de las divinas Personas en nosotros es consecuencia del don de la gracia, con el gozo de su presencia (cf. supra, p. 289ss). Pero *esta explicación* es, en cuanto tal, de orden teológico, no propiamente dogmático.

Nuestra diferencia no se refiere a la intención que gobierna el palamismo, sino a la expresión conceptual y a la metafísica empleadas. Incluso si admitimos que Palamas encuentra un apoyo en algunos santos padres para una distinción *a parte rei* entre esencia y energías, seguiríamos estando en presencia de un *theologoumenon* en el sen-

26. *In lib. de Divinis Nominibus expositio,* ed. Turín, p. 46, n.º 136, trad. Journet, p. 448; traduce, p. 449, el comentario de santo Tomás sobre XI, 6 (PG 3, 956), Tomás, op. cit., p. 346, n.º 934, y el de san Máximo, *Scholia in lib. de Div. Nom.*, XI, 6 (PG 4, 401). J. Kuhlmann, op. cit., (n. 22), p. 43-57, compara el comentario de Tomás y el de Palamas sobre *Nombres Divinos,* XI, 6 (PG 3, 953ss). Para la idea de la participacién en la semejanza, véase también el bello texto de ST, III, q. 23, a. 2 ad 3.

tido concreto que B. Bolotov daba a este término: «Las opiniones de los padres de la Iglesia *une et indivise* son las opiniones de estos hombres entre los que se encuentran los justamente llamados *oi didaskaloi tes oikoumenes*... Pero un *theologoumenon* ampliamente aceptado no constituye aún un dogma»[27].

¿Se trata de un dogma sostenido por los ortodoxos? Algunos lo han pensado así; entre ellos, el profesor Karminis, el archimandrita Kallistos Ware (art. cit. supra, n. 1, p. 58). El concilio de Constantinopla, de 1351 con sus decisiones incorporadas en el Synodikon para ser leídas el primer domingo de cuaresma (¿son leídas aún?), tiene, evidentemente, un gran valor. En Florencia, en 1439, los griegos consideraban como doctrina suya la distinción de las energías y el carácter increado de la luz taborita. En la actualidad, el palamismo es aceptado casi universalmente por los teólogos ortodoxos. Pero, ¿podemos hablar de dogma? Pueden aducirse razones que favorecen la duda[28].

Por el lado católico romano, ¿ha existido condenación dogmática de las tesis palamitas? J. Kuhlmann lo niega. Este autor examina las declaraciones dogmáticas referentes a la visión de Dios[29]. Aunque los participantes latinos consideraban la tesis palamita como una herejía, el concilio de Florencia no pronunció una condenación formal. Habla de «intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est»; no dice *per essentiam*. Palamas podría admitir esta fórmula entendiéndola de una visión de las energías, *que son Dios*. La constitución *Benedictus Deus*, de 1336, habla de ver «essentiam divinam visione intuitiva et etiam faciali». Kuhlmann comenta: se pretende únicamente oponerse a la visión de algo creado. Pero si Palamas niega la visión de la esencia, admite la participación en la naturaleza divina (2Pe 1,4) no *kata physin*, sino *kata kharin*, por gracia. Kuhlmann concluye que el palamismo no crea obstáculo alguno para un restablecimiento de la comunión. ¿Es excesivamente optimista? Monseñor Gérard Philips, que fue la clavija maestra de la comisión teológica del concilio Vaticano II, concluye en términos similares. Y ello constituye una seria garantía para nosotros.

---

27. B. Bolotov, *Thèses sur le «Filioque»*: trad. fr. en «Istina», 17 (1972) 261-289 (p. 262 y 263).

28. Sobre el carácter no «dogmático» en sentido estricto de la distinción esencia-energías, a pesar del concilio del 1351 y los anatemas del domingo de la ortodoxia (texto o resumen en M. Jugie, *Theol. dogm.*, citado supra, n. 2), p. 132ss, he aquí lo que dice, por ejemplo, I.K., en «Orientalia Christ. Per.», 17 (1951) 488: «¿Se trata de un verdadero dogma? ¿Es considerado como tal actualmente por las Iglesias orientales? En cuanto a la Iglesia rusa, sabemos que, desde el siglo XVIII, *se distancia completamente de él*. En 1767 modificó por completo el oficio del domingo de la ortodoxia y barrió toda huella de palamismo...», cf. Jugie, op. cit., p. 176ss.

29. *Die Taten des einfachen Gottes*, Wurzburgo 1968, p. 108-125 para Florencia (DSch 1305), p. 126-135 para la constitución *Benedictus Deus* de Benedicto XII, 29 enero 1336 (DSch 100-1001).

6

SOBRE LA PNEUMATOLOGÍA ORIENTAL HOY

Después de conocer las fuentes patrísticas de la tradición oriental, podemos proponer una visión sintética de la peneumatología tal como la presentan actualmente nuestros amigos ortodoxos. Dejaremos a un lado el *Le Paraclet*, del padre Serge Boulgakov (1946), no porque carezca de interés (todo lo contrario), sino porque representa una búsqueda demasiado personal para ser representativa de la tradición ortodoxa[1]. Disponemos de exposiciones más clásicas[2].

Éstas se alimentan de los padres griegos, pero —y eso ya no se encuentra en los padres— toman, aunque en tono irenista, los datos de la polémica antilatina. A una exposición totalmente positiva de las intuiciones profundas de la contemplación oriental, unen una

1. La obra presenta, primero, anotaciones interesantes sobre la pneumatología de los padres, después, una reflexión personal. S. Boulgakov piensa que es totalmente necesario superar radicalmente el debate entre Oriente y Occidente y, para ello, dejar a un lado el problema del origen de las hipóstasis. A su entender, la divergencia «que se pone de manifiesto en las dos tradiciones: *Filioque* y *dia tou Hyiou*, no es herejía ni un error dogmático. Es una diferencia de opinión teológica. *No existe dogma sobre la relación del Espíritu Santo con el Hijo*» (p. 140-141). Quiere elaborar una teología trinitaria sobre bases nuevas, un análisis del dinamismo interno de Dios, que es espíritu y amor, y de la correlación de las tres hipóstasis que se sitúan en este Sujeto absoluto y viviente. Dios es así «una persona en tres hipóstasis» que se revela en la sabiduría identificada en su *ousia (sophiologia,* objeto de todo un debate). Un teólogo ortodoxo como Vl. Lossky no podía sino rechazar esta gnosis; campeón del palamismo y miembro de la cofradía San Focio, considera el *Filioque* como la causa radical de las diferencias entre Oriente y Occidente, diferencias que —se lo hemos reprochado personalmente— lleva él hasta un punto en que la reconciliación corre el peligro de hacerse imposible. Por contra, otro de nuestros amigos ortodoxos, Paul Evdokimov, era más abierto y favorable a las intuiciones de Serge Boulgakov (con quien nos vimos personalmente dos veces).

2. Vl. Lossky, *La teología mística de la iglesia de Oriente*, Herder, Barcelona 1982; *La procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe. Essai*, París 1948 (= trad. de *The Procession of the Holy Spirit in the Orthodox Triadology*, «The Eastern Churches Quart.», 7 [1948] 31-52), reimpreso en *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, París 1967, p. 67-93; J. Meyendorff *(La procession du S. E. chez les Pères orientaux)* y S. Verkhovsky *(La procession du S. E., d'après la triadologie orthodoxe)*, en «Russie et chrétienntè», 1950, respectivamente p. 158-178 y 197-210, y las discusiones consecutivas, p. 193-196 y 219-224; P. Evdokimov, *L'Esprit Saint et l'Église d'après la tradition liturgique*, en *L'Esprit Saint et l'Église. L'avenir de l'Église et de l'Oecumenisme*, simposio de la Acad. int. des Sc. Relig., París 1960, p. 85-111; id., *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe* («Bibl. oecumén.» 10), París 1969. También numerosos artículos en «Le Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale».

crítica de la construcción teológica o dogmática latina. Se refieren a la diferencia detectada por De Régnon, que ha empujado, por desgracia, una percepción iluminadora hasta convertirla en un simplismo que no traduce la realidad de las cosas de manera adecuada: los latinos partirían de la naturaleza una, los griegos de las hipóstasis. Trataremos de evitar las simplificaciones y de retener la verdad de las percepciones.

Los ortodoxos colocan en primer lugar las tres personas o hipóstasis. A nuestro juicio, arrancan de una diferencia tal entre la esencia o substancia e hipóstasis que permite dos maneras de hablar de las personas divinas según que se las considere como hipóstasis o en su relación con la esencia. Mientras que en la dogmática latina, las hipóstasis son *realmente* idénticas a la esencia y, por consiguiente, para el Espíritu Santo, depender del Hijo en cuanto a la esencia implica depender de él en cuanto a la hipóstasis, la dogmática ortodoxa puede admitir una dependencia hipostática del Padre solo *y* una recepción de la esencia también del Hijo. He aquí lo que escribía Gregorio de Chipre, patriarca de Constantinopla († 1290), después de la unión abortada —o más bien, nacida muerta— de Lyón:

¿Cómo podríamos afirmar dogmáticamente que el Espíritu Santo, por ser de la esencia del Hijo, existe a partir de él como de una causa ... Efectivamente, decimos que el Espíritu Santo tiene su *ekporeusis* esencial a partir del Padre y existe a partir de su esencia. Puesto que de otra parte el Padre y el Hijo no tienen una esencia diferente, sino una misma y única esencia, confesamos necesariamente que el Espíritu también existe a partir de ella. Que, por ser de la esencia del Hijo, exista también a partir de su hipóstasis, ninguna razón puede persuadirnos de confesarlo mientras no se demuestre que esencia e hipóstasis son un mismo principio [3]...

Las hipóstasis divinas se dan como tales sin requerir una explicación por oposición relativa, como hace la teología latina. Para ésta, Hijo implica Padre, como Padre implica Hijo. Así, en la comunidad y unidad de sustancia, las hipóstasis se distinguen por la relación mutua que las opone afirmándolas. Esta relación es y no puede ser sino relación de origen, relación principio-término. Ahora bien, de una parte, espirar al Espíritu no crea oposición alguna de relación entre el Padre y el Hijo; por otra parte, el Espíritu que procede del Padre no puede distinguirse hipostáticamente del Hijo si no tiene con éste una relación de procesión u origen, Puesto que, según numerosos testimonios de las Escrituras, es Espíritu del Padre y Espíritu del Hijo, debe ser confesado como que procede de los dos por un único acto común de espiración activa.

---

3. *De la ekporesis del Espíritu Santo* (PG 142, 272), trad. fr. de O. Clément en «Istina», 1972, p. 446. Podríamos citar también a san Máximo Confesor en su carta a Marino de Chipre.

Los ortodoxos rechazan esta teología por los motivos siguientes:

1. Las hipóstasis deben ser afirmadas por ellas mismas y como tales, porque lo atestiguan la revelación y la fórmula bautismal. Para distinguir al Espíritu del Hijo, basta con atenerse a las expresiones bíblicas según las cuales el Hijo viene *del Padre* por generación, el Espíritu por «procesión, *ekporeusis*», que normalmente se transcribe «ekporesis». Basta con que existan dos modos distintos de salir del Padre. Las relaciones no definen a las personas, siguen a éstas, constituidas, como propiedades inseparables[4]. Los latinos desarrollan razones y argumentan partiendo de necesidades lógicas. Basta —y es lo que tenemos que hacer— con reverenciar el misterio, aceptarlo y defenderlo tal como ha sido dado, sin tratar de explicarlo[5].

2. Desde Focio, los ordoxos no cesan de objetar a la procesión del Espíritu «del Padre y del Hijo como del mismo principio y por un único acto de espiración» que, al distinguirse el Padre y el Hijo en cuanto a las hipóstasis, éstos no pueden espirar al Espíritu sino mediante la naturaleza común. Pero, de la naturaleza común no puede salir una hipóstasis; una hipóstasis sólo puede venir de una hipóstasis. Además, si el Espíritu procediera de la naturaleza común, debería proceder de sí mismo, ya que participa de ella igualmente. Y esto es absurdo.

Naturalmente, los latinos responden a esta objeción; han respondido desde hace siglos. El que continúe siendo repetida demuestra hasta qué punto lo que es intelectualmente eficaz en una construcción teológica de la fe se mantiene como algo extraño a otra construcción teológica. Los ortodoxos continúan convencidos de que nosotros deducimos las hipóstasis de la naturaleza o de la esencia. Nuestra no-

---

4. Señalemos aquí la observación de K. Rahner, de gran alcance: «No se ha probado que una relación propia de una persona y una relación que desemboca en la constitución de una persona sea necesaria y estrictamente la misma cosa» (*Mysterium Salutis*, t. VI de la ed. francesa, París 1971, p. 83).

5. «La actitud positiva propia de la triadología filioquista da lugar a una cierta racionalización del dogma trinitario en la medida en que suprime la autonomía fundamental entre la esencia y las hipóstasis. Se tiene la impresión de haber abandonado las cimas de la teología para descender al nivel de una filosofía religiosa. Por el contrario, la actitud negativa que sitúa nuestro pensamiento ante la antinomia inicial de la identidad absoluta y de la diversidad no menos absoluta en Dios, no pretende suprimir esta antinomia, sino expresarla convenientemente para que el misterio de la Trinidad nos haga trascender el modo filosófico de pensar...» Vl. Lossky, *A l'image...*, p. 75-76, que escribe, ibid., p. 84-85, cosas verdaderamente excesivas: «Por el dogma del *Filioque*, el Dios de los filósofos y de los sabios se introduce en el seno del Dios vivo, ocupa el lugar del *Deus absconditus, qui posuit tenebras latibulum suum*. La esencia incognoscible del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo recibe cualificaciones positivas. Se convierte en objeto de una teología natural, es un «Dios en general» que podría ser el de Descartes, como el de Leibniz e incluso, en cierta medida, quizá de Voltaire y de los deístas descristianizados del siglo XVIII...». ¡Esto es demasiado!

ción de hipóstasis como relación subsistente no les dice nada. Reconocemos que cierta escolástica ha razonado con una intrepidez indiscreta y ha perdido de vista los datos del misterio trinitario[6], lo que ha podido llevar al sentimiento de una racionalización indebida. Pero tales censuras no nos dispensan de intentar percibir lo que santos y genios tales como Tomás de Aquino han expresado en los términos de «relaciones subsistentes».

Sería falso pensar que los padres griegos ignoran o, sencillamente, menosprecian la consubstancialidad por la esencia. Los Capadocios situaron la esencia *común* delante de lo propio de las hipóstasis. Así Basilio *(Epist. 38:* PG 32, 325s), Gregorio de Nisa, *Contra Eunomio,* así Dionisio el pseudo-areopagita. Es cierto que ellos insisten en la monarquía del Padre —sólo él es *arkhe,* principio original y originante—, pero los latinos hacen lo mismo: véase infra, p. 569ss. La sustancia única de la divinidad se comunica del Padre, por generación al Hijo, por procesión al Espíritu[7]. San Gregorio Nazianceno escribe: «La naturaleza es una en los Tres, pero el Padre, del que dependen las otras personas, es quien hace su unidad»[8]. Aceptamos la frase de Paul Evdokimov por lo que tiene de afirmación positiva, pero no por lo que parece excluir: «Para los griegos, el principio de unidad no es la naturaleza, sino el Padre que establece relaciones de origen por relación a sí mismo como la única fuente de toda relación»[9].

La unidad de los Tres se realiza, también, por su ser el uno en el otro, por su *perikhoresis* o circumincesión. Afirmando las personas o hipóstasis sin justificar su diferencia por las relaciones de origen —sin embargo, lo dicho en el párrafo anterior demuestra que no hay que ser tan absoluto—, los ortodoxos subrayan que, para los padres orientales, «las relaciones sirven únicamente para *expresar* la diversidad hipostática de los Tres y no para fundarla. La diversidad

6. Trátese de leer, como he hecho yo, las XXVII-666-333 páginas y 3 addita de M. Schmaus, *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus,* parte II: *Die trinitarischen Lehrdifferenzen,* Münster 1930. Tenemos que reconocer el trabajo gigantesco, la seriedad aportada por los autores estudiados en el discernimiento de los argumentos; todo esto es altamente digno de alabanza, pero el razonamiento y la discusión sobre los términos y los conceptos deshacen la percepción teológica muy lejanamente subyacente.

7. Cf. san Atanasio, *C. Arian.,* I, 45; IV, 1 (PG 26, 105 B, 468 BC); san Basilio, *De Spir. S.,* XVIII, 47 (32, 153 BC); san Gregorio Nazianceno, *Oratio 2,* 38, 40, 41 (35, 445 y 36, 417 B); san Gregorio de Nisa, *De Commun. Notion.* (45, 180 C); san Juan Damasceno, *De fide orth.,* I, 8 (94, 829 AC). A lo que podría añadirse las imágenes que traducen el diagrama lineal dinámico: brazo, mano, dedo (Dídimo), raíz, rama, fruto (Damasceno), fuente, río, mar o agua que se bebe (Atanasio, Damasceno), etc.

8. *Oratio 42,* 15 (PG 36, 476 B).

9. *L'Esprit-Saint dans la Tradition orthodoxe,* p. 46.

absoluta de las tres hipóstasis determina las diferentes relaciones y no al revés»[10]. Diferentes relaciones: no sólo existen las de origen, sino también las de manifestación, de reciprocidad[11]. Una de las riquezas de la visión ortodoxa de la tri-unidad consiste, precisamente, en ver una interacción de las personas unas en otras, porque se sitúan juntas, y la dependencia del Hijo y del Espíritu respecto del Padre no significa que éste goce de anterioridad temporal alguna. Todo es siempre trinitario. Por esta razón, escribe san Atanasio: «Habiendo el Padre dado todas las cosas al Hijo, posee de nuevo todas las cosas en el Hijo, y poseyéndolas el Hijo, el Padre las posee de nuevo»[12]. En la intención de que las relaciones sean siempre trinitarias, Paul Evdokimov llega, incluso, a escribir: «Así el Hijo en la generación recibe del Padre el Espíritu Santo y, por consiguiente, en su ser es eternamente inseparable del Espíritu Santo, ha nacido *ex Patre Spirituque*. Igualmente, el Espíritu Santo procede del Padre y reposa en el Hijo, lo que corresponde a *per Filium* y a *ex Patre Filioque*»[13]. Si se tratara del nacimiento temporal del Verbo hecho carne, no habría problema alguno, pero se nos habla del ser eterno. La fórmula es discutible, porque no respeta el orden de las personas en su ser

---

10. Vl. Lossky, *A l'image...*, p. 75, que continúa: «La diversidad absoluta de las tres hipóstasis es la que determina las diferentes relaciones, no al revés. El pensamiento se detiene aquí ante la imposibilidad de definir una existencia personal en su diferencia absoluta y debe adoptar una actitud negativa para declarar que el Padre sin comienzo *(anarkhos)* no es el Hijo ni el Espíritu Santo; que el Hijo engendrado no es ni el Espíritu Santo ni el Padre; que el Espíritu Santo, que procede del Padre no es ni el Padre ni el Hijo. No puede hablarse aquí de relaciones de oposición, sino sólo de relaciones de diversidad.»

11. P. Evdokimov, op. cit., p. 41: «Para el Oriente, las relaciones entre las personas de la Trinidad no son de oposición ni de separación, sino de diversidad, de reciprocidad, de revelación recíproca y de comunión en el Padre.» Aprovechamos la ocasión de este texto para denunciar un *quid pro quo* grave. Frecuentemente, nuestros amigos ortodoxos hablan de «relaciones de oposición» como principio de distinción de las hipóstasis según los latinos. Así, además de P. Evdokimov (op. cit., p. 41, 42, 65 y *L'Orthodoxie*, 1959, p. 137-138; tr. cast.: *Ortodoxia*, Ed. 62, Barcelona), el padre Elie Melia («Russie et Chrétienté», 1950, p. 223, Vl. Lossky (nueve veces en el art. cit. supra, n. 2). ¿Lapsus? ¿Acto fallido? Los actos fallidos son expresión de una tendencia inconsciente del espíritu. Decir «relación de oposición» en lugar de «oposición de relación», es decir de referencia (como Padre-Hijo, Hijo-Padre) podría significar que, para los latinos, las personas son puras relaciones en la esencia, lo que pondría de manifiesto poca comprensión tanto de la noción de relaciones subsistentes como de la manera que los latinos conciben la diversidad de las personas en la unidad y simplicidad del Absoluto divino.

12. *Contra arian.*, III, 36 (PG 26, 401 C). Sobre el carácter siempre trinitario de las relaciones, S. Boulgakov (supra, p. 481, n. 67), P. Evdokimov, op. cit., p. 42 y 70; etc.

13. *L'Esprit-Saint dans la Tradition orthodoxe*, p. 71-72. La fórmula *Spirituque* vuelve a aparecer en p. 77, 78 y en el último escrito (inacabado) del mismo: *Panagion et Panagia*, en *Bull. de la Soc. fr. d'Études Mariales*, año 27, 1970, p. 59-71 (62-63). Véase infra, p. 593, n. 25.

eterno ni el hecho de que, como señala san Basilio, el Espíritu es enumerado como tercero. Podríamos recordar también a san Atanasio [14]. Recogemos, sin embargo, esta idea de una «in-existencia» de las hipóstasis la una en la otra, de intercambios y de reciprocidad. Existe una vida trinitaria que no consiste únicamente en las procesiones o relaciones de origen. Cuando los padres y los ortodoxos nos repiten que el Espíritu es recibido en el Hijo o que aquél toma del Hijo, fundamentan las relaciones de reciprocidad de la *perikhoresis*. Leamos cómo se expresa S. Verkhovsky sobre este tema:

> Estoy convencido de que la doctrina de la *perikhoresis* es el mejor comentario del *di' Hyiou*. El Espíritu Santo procede del Padre con el Hijo (...). Así, puede decirse, aunque en un sentido hipostático, que el Espíritu Santo es para el Hijo porque es enviado por el Padre en cuanto su Espíritu, su vida o su amor hipostático en el Hijo; es la revelación viviente del Padre en el Hijo. Enviado por el Padre, el Espíritu Santo reposa en el Hijo como una unción. Puede decirse también que el Espíritu Santo, procediendo del Padre, se lanza hacia el Hijo para encontrar en él esta Verdad, esta «idea hipostática de Dios» que es, para el Espíritu Santo *quasi forma* de su existencia personal. Tomando en él la sabiduría hipostática, el Espíritu Santo se convierte en el Espíritu de la sabiduría, su imagen activa. De esta manera, no queda en el Hijo, sino que, sale de él al revelarlo y para revelarlo (...) este principio de la triadología ortodoxa que afirma la trinidad de todas las relaciones en Dios. Por consiguiente, si el Espíritu Santo es la revelación del Padre, lo es tanto para el Padre como para sí mismo, y para el Hijo; si es una manifestación del Hijo, lo es para el Hijo, para sí mismo y para el Padre. Por consiguiente, cuando el Espíritu Santo revela al Hijo, está revelando al Padre y esta revelación es también una manifestación del amor infinito del Hijo hacia el Padre. De esta manera, el Espíritu Santo retorna, si podemos hablar así, hacia su Espirador único y es no sólo la unión del Padre con el Hijo, sino también del Hijo con el Padre. La verdadera significación de *dia tou Hyiou* es, pues, no sólo «con», sino también «para» y «después de» (en el sentido del orden de las hipóstasis) o «del» Hijo, sino, sobre todo, «a través» o «por» el Hijo, porque el Espíritu Santo en su circumincesión inefable, procediendo del Padre, pasa en el Hijo y por el Hijo reflejándose totalmente en él [15].

Este largo texto, que no permite ser traducido en conceptos claros de teología latina, sugiere los principales aspectos de la «in-existencia»/reciprocidad del Espíritu en la tri-unidad divina. Da también una interpretación del «por el Hijo, *di'Hyiou*» que el concilio de Florencia ha arrastrado al sentido del *Filioque* latino. La mayoría de los ortodoxos contemporáneos lo entienden no en el plano del origen de la tercera hipóstasis, sino en el de la manifestación eterna e inmanente en primer lugar, económica y voluntaria después. San Gregorio de Nisa habla de un resplandecimiento eterno del Espíritu a

14. *Oratio III contra arian.*, 24: «El Hijo no participa en el Espíritu para acaecer en el Padre; no recibe el Espíritu, sino que, más bien, lo distribuye a todos. El Espíritu no es quien une el Hijo al Padre, sino que el Espíritu recibe, más bien, del Logos» (PG 26, 373).

15. Expuesto en «Istina» (1950) 206-207.

través del Hijo[16]. Vl. Lossky y otros autores citados por nosotros, interpretan esto en el marco de la distinción palamita entre la esencia de las hipóstasis y las energías[17]. En cuanto a la procesión hipostática, el Espíritu es del Padre solo. Pero existe *en Dios*, eternamente, una procesión manifestadora de la divinidad común, que se realiza en el Espíritu Santo «por el Hijo»: «En el orden de la manifestación natural [= manifestación común fuera de la esencia], el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, *dia Hyiou*, después del Verbo; y esta procesión nos revela la gloria común de los Tres, el esplendor eterno de la naturaleza divina.» «Desde toda la eternidad, el Padre era "Padre de la gloria" (Ef 1,17), el Verbo "Esplendor de su gloria" (Heb 1,3) y el Espíritu Santo "el Espíritu de gloria" (1Pe 4,14)».

Los textos que hemos citado de los padres, ¿no requieren, no son una apertura, indeterminada aún, en el sentido de una función del Hijo en la existencia hipostática del Espíritu? No somos los únicos que pensamos de manera afirmativa. Pero resulta difícil determinar en qué medida y en qué sentido. Probablemente no en el de «*a Patre Filioque tanquam ab uno principio,* del Padre y del Hijo *como de un mismo y único principio*».

B) OCCIDENTE ANTE LA REVELACIÓN DE LA TRI-UNIDAD DE DIOS[1]

No pretendemos escribir una historia de las doctrinas cristianas. Ello nos dispensa de la ambición de ser completos. Tratamos de averiguar qué visión teológica, qué construcción dogmática ha formulado la catolicidad latina. Para ello, será suficiente —pero implica ya una tarea impresionante— presentar: 1. San Agustín, que tanto condicionó el desarrollo posterior; 2. San Anselmo; 3. Ricardo de San Víctor y san Buenaventura; 4. Santo Tomás de Aquino. Realizada esa presentación, estaremos en condiciones de comparar el planteamiento teológico de los griegos y latinos, de los católicos ortodoxos y de los católicos romanos. Con todo, nuestro objetivo continúa siendo la presentación de una teología de la tercera hipóstasis. Llevaremos a cabo esta tarea bajo el signo de la libertad de la gracia y del don.

---

16. *Contra Eunom.*, I (PG 45, 336 D, 416 C).

17. Vl. Lossky, *A l'image...*, p. 87-92; Jean Meyendorff (en «Russie et Chrét.», 1950, p. 169s) defiende el orden de la manifestación y comunicación económicas, incluso en los textos de san Cirilo de Alejandría. Cf. P. Evdokimov, *L'Esprit Saint et l'Église*, p. 91.

1. H.B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church. A Study of Christian Teaching in the Age of the Fathers,* Londres 1912, p. 295ss; Th. Camelot, *La tradition latine sur la Procession du Saint-Esprit «a Filio» ou «ab Utroque»*, en «Russie et Chrétienté», 1950, p. 179-192; P. Smulders, en *Dict. de Spirit.*, IV, 1272-1283.

Programa desmesurado, excesivo. Nos viene impuesto por la honestidad del trabajo teológico. Somos plenamente conscientes de nuestra insuficiencia. Por ello, nuestro trabajo ha estado acompañado siempre de la oración, de la celebración de los misterios de la fe; lo hemos realizado en el clima de una vida teologal y doxológica. Y en la comunión de los santos.

1

SAN AGUSTÍN

Aunque no de manera exclusiva, nos atendremos a su *De Trinitate*, comenzado en 399 y entregado al público en 419 [2]. Agustín no fue el primer occidental que escribió sobre la Trinidad, sobre el Espíritu Santo. Conocía a Tertuliano. Había leído, y cita, el *De Trinitate* de san Hilario († 366); conoció, sin duda alguna, a Mario Victorino, fuertemente influido por Plotino (cf. supra, p. 108ss). Evidentemente, Agustín escuchó a san Ambrosio; probablemente, leyó su *De Spiritu Sancto* (hacia el 380), que se inspira tan frecuentemente en Basilio y, literalmente, en Dídimo el Ciego, y traduce al latín la exégesis de muchos pasajes bíblicos de los padres griegos. De éstos, Agustín conoció, o pudo conocer, en traducción el *De principiis*, de Orígenes; el *De Spiritu Sancto* de Dídimo. Las referencias que hace a su vocabulario, ponen de manifiesto que tuvo acceso a san Basilio y, bastante tardíamente, a san Gregorio Nazianceno. Pero nos resulta imposible precisar la medida exacta de ese conocimiento [3].

2. Remitimos a *Oeuvres de S. Augustin*, 15: *La Trinité*, trad. fr. M. Meliet y Th. Camelot. Intr. E. Hendrikx; 16: trad. fr. P. Agaësse, notas J. Moingt, París 1955. Se da una abundante bibliografía aparecida hasta esa fecha. Ed. latina y trad. castellana de L. Arias en *Obras de san Agustín*, t. V, BAC, Madrid ²1956. Cf. también supra, p. 107, n. 28. Además de algún artículo que citaremos más tarde, señalamos, especialmente, O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon S. Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, París 1966; J. Verhees, *Die Bedeutung des Geistes Gottes im Leben des Menschen nach Augustinus frühester Pneumatologie*, «Zeitschr. f. Kirchengeschichte», 88 (1977) 161-189.

Citamos el *De Trinitate*: Tr., libro, capítulo, número. La edición francesa remite a las columnas de PL 42. Nos atenemos principalmente, aunque no de manera exclusiva, al *De Trinitate*. Organizados por temas y por términos, pueden encontrarse otros muchos textos de Agustín sobre el Espíritu Santo en los artículos de F. Cavallera. Por materiales que parezcan —o precisamente por esta razón— pueden prestar buenos servicios: *La doctrine de S. Augustin sur l'Esprit Saint à propos du «De Trinitate»*, «Rech. Théol. Anc. Méd.», 2 (1930) 365-387; 3 (1931) 5-19.

3. I. Chevalier concluye de un estudio atento: «Es cierto que san Agustín leyó las obras trinitarias de san Atanasio, san Basilio, san Gregorio Nazianceno

El *De Trinitate* de Agustín está condicionado menos estrechamente que los escritos de Atanasio o de los Capadocios por una polémica inmediata con los herejes del siglo IV, pero sus adversarios son los mismos: los arrianos, Eunomio. El arrianismo tenía aún seguidores y era, a veces, fomentado por el poder civil. Agustín lo tiene como blanco[4]. Pero critica también a Sabelio. Éste afirmaba de tal manera la unidad que llegaba a disolver la distinción de las hipóstasis; los arrianos distinguían el Verbo y el Espíritu de tal manera que negaban su consubstancialidad con «Dios». El problema esencial radicaba en unir la identidad y la distinción de las personas. Fue éste el objetivo que se fijó Agustín[5]. Declara formalmente su intención: «emprender, con la ayuda del Señor y en la medida de nuestras posibilidades, la justificación *(reddere rationem)* de esta afirmación: la Trinidad es un solo y verdadero Dios; y es totalmente exacto decir, creer, pensar que el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo son de una misma y única substancia o esencia» (Tr. I, 2, 4). Algunas líneas más tarde, Agustín detallará los medios que utilizará: primero la autoridad de las Sagradas Escrituras —son los libros I a IV del *De Trinitate*—; a continuación, una discusión racional, en los libros V a VII.

Agustín es, a veces, prolijo, pero las palabras que acaba de emplear *(dicatur, credatur, intelligatur)* diseñan un programa. Al igual que los padres griegos, Agustín arranca de *lo que dice* la Escritura, de los textos, de los términos empleados. En su momento, Tomás de Aquino hará lo mismo. En una gran parte, los tratados sobre la Trinidad tratan de encontrar la manera de hablar. ¿Puede decirse esto o aquello? ¿Es falso pronunciar tal o cual sentencia? Después, asegurada la verdad por la fe, se razona partiendo de los términos. Se trata de encontrar una inteligencia de lo que se cree.

La teología de las relaciones

En nuestro *De Trinitate,* Agustín parte, pues, de los textos bíblicos y pone de manifiesto que están totalmente en contra de la construcción arriana (lib. I-IV). Después aborda el problema de un acuerdo intelectualmente válido entre la unidad y la diversidad (lib. V). Es necesario pero también suficiente distinguir los términos absolutos y los relativos. «Padre», «Hijo», «Espíritu Santo», que distinguen a las

y la *Recapitulación* de san Epifanio. Es probable, o simplemente posible, que conociera también el *Panarion* y el *Ancoratus* de san Epifanio y las dos obras trinitarias de Dídimo el Ciego» *(S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires,* Friburgo 1940, p. 160).

4. Tr. V, 3, 4; 6, 7; VI, 1, 1; *Contra sermonem arianorum* (418-19); *Collatio cum Maximino* y *Contra Maximinum.*

5. *In Ioan. Ev.,* tr. 39; *De Civ. Dei,* XI, 10; *De Trin.,* I, 2, 4; 3, 5; 5, 8; VI, 6, 8; VIII, proem.; XV, 3, 5; *En. in Ps.,* 68; *Epist. 170,* 238.

tres personas, son términos de relación: Padre se dice en relación al Hijo; Hijo en referencia al Padre; expresan un «ad aliquid», «relative dicuntur ad invicem», afirman a las personas oponiendo una en relación con la otra. Repitiendo algo que los griegos dijeron frecuentemente, Agustín escribe: el Hijo no es el Padre, el Padre no es el Hijo; el Padre jamás estuvo sin Hijo, ya que un término implica el otro. Pero esta diversidad relativa (relacional) puede existir, existe, en el interior de una misma substancia. Agustín prefiere emplear el término «esencia». Los términos absolutos designan la substancia única y común: bueno, omnipotente, etc. Se aplican también a cada una de las personas sin diversificar ni multiplicar la substancia: el Padre es Dios, es bueno, es omnipotente, es creador. El Hijo es también todo esto; y el Espíritu Santo igualmente. Pero esto no hace tres dioses, ni tres creadores. El Padre, el Hijo y el Espíritu son cada uno una persona, y una persona se enuncia para ella misma, «ad se dicitur (non ad aliud)» (Tr. VII, 11). Pero si busco de qué o cómo está hecha, sé que ella está constituida por una oposición relacional, «relative dicitur»: Hijo por su relación al Padre; en consecuencia, por una relación de origen o procesión. Según el aspecto bajo el que se las considere, las personas son relacionales y absolutas. «La substancia del Padre viene de que es Dios, no de que es Padre; su propiedad de Padre viene como consecuencia de lo que es en relación *(ad Filium)*. De ahí, la identidad de la substancia, no obstante la pluralidad de las relaciones; de ahí, la realidad de las relaciones que no existirían sin substancia» [6]. Agustín no usa la palabra, pero sí la idea de lo que Tomás de Aquino definirá como «relación subsistente» [7]. Igualmente, ya Agustín tiene la expresión según la cual Padre, Hijo, y Espíritu son, uno respecto de otro, *alius,* pero *non aliud,* otro sujeto, pero no otra substancia [8]. Pero ya san Gregorio Nazianceno hablaba de esta ma-

6. I. Chevalier, *S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires,* Friburgo 1940, p. 63, como glosa del texto siguiente que desafía la traducción: «Quidquid est Pater quod Deus est, hoc Filius, hoc Spiritus Sanctus. Cum autem Pater est, non illud est quod est, Pater enim non ad se, sed ad Filium dicitur: ad se autem Deus dicitur. Itaque eo quod Deus est, hoc ipso substantia est... secundum substantiam tibi dixi hoc esse Filium quod Pater est, non secundum id quod ad aliud dicitur» *(En. in Ps.,* 68, 5: PL 36, 845): «Todo lo que es el Padre en lo que es Dios, lo es el Hijo, lo es el Espíritu Santo. Pero cuando se le toma en cuanto Padre, no es lo que es así sino es tomado en su relación con el Hijo. Se le llama Dios en su ser para sí. Por el hecho de ser Dios, es substancia... y es según la substancia que digo que el Hijo es lo que es el Padre, no según lo que es calificado en cuanto relación con otro (con otra cosa)».

7. *De Potentia,* q. a. 1 y 2; ST, I, q. 29, a. 4. Naturalmente, I. Chevalier (op. cit., p. 76) está influido por su formación tomista cuando habla de «un doble carácter de la relación: un carácter inherente, necesidad de un sujeto para existir, y un carácter específico *(ad),* la puesta en relación con otro». Pero es la idea de san Agustín.

8. Así, *De anima et eius origine,* II, 5 (PL 44, 509); referencias en Chevalier, op. cit., p. 62.

nera[9]. Podemos señalar que los padres griegos conocían la distinción de las hipóstasis por las relaciones; o tal vez sería más exacto decir: su caracterización por los términos correlativos. Así Basilio contra Eunomio, que traducía la diversidad relativa entre Padre e Hijo a diversidad de substancia[10]. Así Gregorio de Nisa, que sigue a su hermano Basilio y defiende la unidad de naturaleza repitiendo que Padre e Hijo son términos relativos[11]. Gregorio Nazianceno dice, igualmente, que Padre e Hijo son nombres de relación, y de relación de origen[12]. Pero Agustín no lo conoció antes del año 417. Añadamos a los Capadocios san Máximo Confesor († 662): «El nombre de Padre no es nombre de esencia, ni nombre de energía, sino de relación y dice cómo es el Padre respecto del Hijo y cómo el Hijo con respecto al Padre»[13].

Al estudiar la posible dependencia de Agustín respecto de los griegos, I. Chevalier ha señalado, al tiempo que subrayaba su acuerdo real en este tema de las relaciones[14], diferencias importantes:

Los dos rasgos *(skhesis, oikeiosis)* con los que san Basilio caracteriza la generación divina no representan en él la misma jerarquía de ideas que en san Agustín y en los teólogos escolásticos. Para el doctor griego, se trata de esta comunidad de naturaleza que existe entre un padre y un hijo, como consecuencia de la generación. Esta relación de origen, única causa de diferencia entre el Padre y el Hijo, lejos de destruir su identidad mutua, la confirma y la explica. Pero Basilio no quiere decir que, presupuestas la unidad e identidad de la esencia divina, la generación inmanente sólo pueda entrañar una distinción de relaciones. Arranca de la relación de generación para desembocar, por la relación, en una comunidad de naturaleza, mientras que Tomás de Aquino, por ejemplo, parte de la simplicidad divina para concluir en los términos de procesión puramente relativos. Este último punto de vista es el de san Agustín. Sin que pretendamos exagerarlo ni convertirlo en sistema característico del «espíritu latino», tenemos, no obstante, que admitir esta diferencia. La función de la idea de relación aparece aquí un tanto modificada. Basilio constata estas relaciones, pero dados — si podemos hablar así — sus sujetos divinos y, sobre todo, su fuente, la generación «ex ipsa natura» y la procesión, concluye en la unidad de esencia. Agustín

9. *Oratio 31* (PG 36, 141 s.); el Hijo no es el Padre, pero *es lo que es* el Padre. El Espíritu Santo no es el Hijo, pero *es lo que es* el Hijo...

10. PG 29, 588 C - 589 A, traducido en Chevalier, p. 131.

11. Cf. *Quod non sint tres dii* (PG 45, 133 C) y otras referencias en Chevalier, p. 103. Y cf. De Régnon, *Ét. sur la Ste. Trinité,* t. I, p. 77-78.

12. Cf. *Oratio 29* (PG 36, 96); *31* (140 C y 141 C); Chevalier, p. 146-147. Ya De Régnon, t. I, p. 76-77.

13. *Ambigua,* 26 (PG 91, 1265 CD).

14. Llega, incluso, a escribir (op. cit., p. 174): «El famoso axioma "en Dios todo es uno, salvo cuando se encuentra una oposición de relación" es griego, tanto como latino, en todas sus partes. A pesar de que no se encuentre enunciado de la misma manera, a pesar de que no desempeñe en los griegos la misma función que en Agustín, no es extraño ni a unos ni a otros. Los doctores griegos enseñan constantemente que las personas se distinguen por las propiedades, pero ellos entienden estas propiedades como relaciones mutuas. Y no niegan como absurdo que sean accidentes. De ahí, a la síntesis: relación subsistente, no hay más que un paso; pero ellos no dieron ese paso.»

constata la identidad divina, pero, reveladas las procesiones, concluye en las relaciones. Verdades idénticas contempladas desde puntos distintos. ¡No tenemos que ver aquí nada sorprendente!

Pero resulta que, para los griegos, la idea de relación se presenta bajo una forma más realista, más vital. Importa subrayar que no consideran la *skhesis* de manera estática, como principio constitutivo de la hipóstasis divina. Sirve, por el contrario, para expresar el misterio de la vida divina, las procesiones inmanentes del uno y el retorno a este principio uno, de donde surgen eternamente y circulan el uno en el otro estos modos de subsistir que son las personas divinas, cuya razón total de ser radica en referirse el uno al otro y que salvaguarda la unidad de la esencia divina. Con todo, ambos puntos de vista desembocan en una conclusión idéntica: las tres hipóstasis divinas se distinguen por sus propiedades; y éstas por las diferencias de origen, que son oposiciones de relación en el seno de la identidad esencial. «Entre los tres, todo es idéntico, salvo la relación de origen» [15].

Olivier du Roy [16] ha formulado la diferencia entre san Agustín y los griegos de una manera más radical. El padre Th. de Régnon había repetido incansablemente su tesis: mientras que los griegos parten de las personas como dadas primero y ponen de manifiesto después su consustancialidad en la unidad de naturaleza partiendo de la «monarquía» del Padre, san Agustín y los latinos partirían de la unidad y unicidad de «Dios», ser soberano, y situarían la pluralidad de las personas partiendo de esta unidad de esencia. No puede negarse que hay algo de verdadero en este resumen. Pero Th. de Régnon tenía también esta fórmula que, si se apura, se revela más bien vacía: los griegos contemplaban las personas *in recto,* la unidad *in obliquo;* los latinos, por el contrario, consideraban la unidad *in recto,* las personas *in obliquo*. O. du Roy no niega la formulación de De Régnon, pero demuestra que, en Agustín —condicionante poderoso de la teología posterior— la diferencia tiene otro origen. Agustín descubrió la Trinidad en los libros platónicos antes de descubrir la encarnación leyendo a san Pablo. No se trataba, para él, de algo puramente teórico; era el comienzo de una conversión de una gran profundidad existencial. Agustín, sacerdote, obispo, entregado a la meditación de las Escrituras, a la exposición y defensa de la fe, habría mantenido profundamente una orientación primera que le distinguía de los padres griegos: éstos exponían una tri-unidad ligada a su revelación económica [17]; Agustín un *Deus-Trinitas* concebido de manera estática, in-

15. Gregorio Nazianceno, *Oratio 34* (PG 36, 253 A); *20* (35, 1073 A); *31* (36, 165 B); *41* (441 C). Cita de Chevalier, p. 168-169.

16. En su tesis difícil, pero sugestiva, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon S. Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391,* París 1966.

17. Las opiniones de O. du Roy son contrarias a las afirmaciones de A. Malet en *Personne et Amour dans la théologie trinitaire de S. Thomas d'Aquin,* París 1956; afirmaciones tomadas de nuevo por M.J. Le Guillou, «Istina», 17 (1972) 457-464 y *Le Mystère du Père,* París 1973. Los capadocios habrían abandonado la visión económica de los antenicenos y fundado una primacía de la esencia. En el mismo sentido, G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?,* París

dependientemente de la encarnación y de la economía salvadora. «De esta manera, la aportación peculiar de Agustín a la teología occidental consistirá en esta representación de un Dios único en su esencia que despliega la Trinidad de sus relaciones internas en el conocimiento y amor de sí. Esta desembocadura cuadraba perfectamente con la lógica de un neoplatonismo aplicado a la reflexión sobre la fe antes de haberse convertido» [18].

Es cierto que el arrianismo hizo que la Iglesia desplazara su atención hacia otro punto. Antes del arrianismo, se contemplaba la Trinidad en su revelación y compromiso económico, con peligro de subordinacionismo. El arrianismo y Nicea orientaron la consideración hacia la unidad y consubstancialidad de los tres. En Agustín, esta tendencia, justificada por la influencia aún vigente del arrianismo, pudo verse reforzada y relanzada por antecedentes neoplatónicos ligados a sus planteamientos existenciales más profundos. Ni siquiera su reflexión sobre las «misiones» del Verbo y del Espíritu restableció la oportunidad de una consideración de la economía [19]. Un tanto obsesionado con el tema de las teofanías, utilizadas efectivamente por los arrianos, Agustín concede su sitio a las misiones visibles y, después, a las invisibles del Verbo y del Espíritu. Las caracteriza teológicamente por un valor de manifestación y de conocimiento, así como por su nexo con las procesiones. Ya Hilario y Ambrosio, leídos por Agustín, pasaban de la misión temporal a la procesión eterna. Agustín escribe: «Envía aquel que engendra; es enviado aquel que es engendrado» (Tr. IV, 20, 28). Las misiones revelan una persona divina en su origen eterno. «Como, para el Hijo, nacer es nacer del Padre, así, para el Hijo, ser enviado es ser conocido en su origen del Padre. De igual manera, como, para el Espíritu Santo, ser el don de Dios es proceder del Padre, así ser enviado es ser conocido en su procesión del Padre. Además, no podemos negar que el Espíritu procede también del Hijo. No entiendo qué otra cosa habría querido decir el Señor cuando, soplando sobre el rostro de sus discípulos, declaró: Recibid el Espíritu Santo (Jn 20,20)» [20].

1969, p. 67ss, y L. Scheffczyk, en *Mysterium Salutis*, vol. 5, París 1970, p. 252 y 261 (vol. II, t. 1 de la ed. castellana).

18. Op. cit., p. 458.

19. Agustín trata de las «misiones» en Tr. II, 5, 7 a 10; IV, 18, 24 a 20, 29. Véase también I, 12, 25; II, 7, 12-13; 12, 22; III proem. 3 y 1, 4. Monografía: J.L. Maier, *Les Missions divines selon S. Augustin* («Paradosis» XVI), Friburgo 1960.

20. Tr. IV, 20, 29. Esta conexión entre misión temporal y procesión eterna del Espíritu en referencia al pasaje de Jn 20,22 aparece también en Tr. XV, 26, 45; *De Gen. ad litt.*, 10, 5; *De Civ. Dei*, XIII, 24; *In Ioann. Ev.*, tr. XCIX, 7 y CXXI, 4; *Contra Maxim.*, II, 14, 1 (Cavallera, art. cit., 1931, p. 17; Maier, op. cit., p. 152). El Padre es el único no enviado «quoniam solus non habet auctoren a quo genitus sit vel a quo procedat»: *Contra serm. arian.*, 4, 4 (PL 42, 686).

Esta reflexión de Agustín sobre las teofanías, primero, y sobre las misiones divinas, después, está guiada, de una parte, por el signo de la afirmación de la unidad y de la consubstancialidad y, de otra parte, por su búsqueda de una profundización e intensificación de la imagen del *Deus-Trinitas* en el alma del creyente. Porque el alma es más imagen de Dios cuando, por el conocimiento que el Verbo le comunica y el amor que el Espíritu pone en ella, actualiza la semejanza de aquel del que ella es imagen. Las misiones aseguran un crecimiento en la fe y en el amor [21].

Esta teoría de las relaciones que diversifican las «personas» en la substancia o esencia, sin dividir a ésta, es sencilla, grandiosa, satisfactoria. Entraña, sin embargo, una dificultad para caracterizar al Espíritu Santo. En efecto, el Padre y el Hijo son correlativos, son términos que incluyen la oposición de una relación recíproca. Pero si el Espíritu es Espíritu del Padre y del Hijo, así lo testifica la Escritura, ¿cómo afirma dos personas por oposición relacional recíproca? ¿Cuál es el término correlativo del que procede y que designa una hipóstasis? Se da ahí una dificultad que los ortodoxos no cesan de articular, desde Focio, contra el *Filioque*. Pero, en la posición de éstos, que se aferra exclusivamente a los términos de Jn 15,26, la teoría de las relaciones se aplica mal, porque si el Espíritu está en relación de procesión sólo con el Padre, debería ser su Hijo. Y ¿cómo se distinguiría del Unigénito? [22]

San Agustín tuvo conciencia de la dificultad. Y respondió a ella partiendo de su teología del Espíritu Santo, teología que atribuye a éste el título personal de Don. Elaboraremos esta teología porque nos parece verdadera y profunda. Agustín acaba de señalar que Espíritu (santo) puede aplicarse igualmente al Padre, al Hijo o designar la Tercera Persona. Y escribe sobre ésta última:

> Nadie debe inquietarse (...) aunque observe la falta del término correlativo a esta referencia. Decimos esclavo del señor y señor del esclavo, hijo del padre y padre del hijo, pues éstos son nombres correlativos; mas no podemos aplicar este modo de expresarnos a nuestra materia. Decimos, es cierto, Espíritu del Padre, pero no es lícito decir Padre del Espíritu Santo, para que no se crea que el Espíritu Santo es hijo. Decimos también Espíritu del Hijo, pero nunca Hijo del Espíritu Santo, para que nadie imagine al Espíritu Santo como padre.
>
> En muchos conceptos relativos se nota esta deficiencia, pues no existe la palabra que indique esta correlación. ¿Hay por ventura palabra tan palmariamente

---

21. Para la fe, Tr. IV, 20, 28; para la caridad, *In Ioann. Ev.*, tr. LXXIV, 3.
22. En el coloquio de 1950 entre ortodoxos y católicos, a la afirmación de S. Verkhovsky «Hijo y Espíritu en cuanto hipóstasis que vienen del Padre se distinguen suficientemente sin que estemos obligados a poner entre ellos una oposición de relación», H. Dondaine respondió: «El Hijo se distingue del Padre porque es puesto como hipóstasis que proviene del Padre; de igual manera el Espíritu Santo con respecto al Padre; ¿cómo distingue esto al Hijo y al Espíritu Santo?» («Russie et Chrétienté», 1950, p. 223).

relativa como prenda [*pignus*]?[23] Siempre hace referencia a un donante [24] y es siempre garantía de don. Cuando decimos prenda del Padre y del Hijo, ¿nos está también permitido decir Padre de la prenda o Hijo de la prenda? Decimos Don del Padre y del Hijo, pero nunca podemos decir Padre del Don o Hijo del Don; y para que estas expresiones se correspondan mutuamente, se dice Don del dador y dador del Don; pues aquí podemos encontrar una palabra en uso; allí, no [25].

Es cierto que la Escritura no une al Padre y al Hijo bajo el nombre de donador, pero habla del envío (misión) del Espíritu por el Padre y el Hijo. Partiendo de ahí, podemos calificar al Espíritu de Don —Agustín cita siempre Act 8,20; Rom 5,5; Jn 4,7— y al Padre y al Hijo conjuntamente de Donadores. Por consiguiente, partiendo de la economía, Agustín fundamenta la teología de la procesión eterna del Espíritu del Padre y del Hijo (cf. supra, n. 20): no como «Padre» y como «Hijo», sino como Donador. Creemos que esta teología es muy profunda, y cristiana. Pero comprendemos perfectamente que no pueda satisfacer a los ortodoxos, cuya visión trinitaria es distinta y tiene su propia coherencia.

El «Filioque»

Agustín no es el creador de esta doctrina. Bajo distintas formas verbales, había sido profesada anteriormente por Tertuliano, san Hilario, Mario Victorino, san Ambrosio...

Agustín trata la cuestión únicamente en *De Trinitate*. Téngase en cuenta el préstamo hecho a sus *Tractatus* sobre san Juan y la dificultad de datar con certeza la redacción de tal o cual libro de la gran obra. El Obispo de Hipona se contenta con afirmar, en primer lugar, que el Espíritu Santo es el Espíritu del Padre y del Hijo: Tr.

23. «Prenda» es, en el NT, un nombre del Espíritu Santo: «fuisteis marcados (sellados) con el Espíritu Santo de la Promesa, el cual es arras (arrabôn) de nuestra herencia» (Ef 1,14). En 2Cor 1,22 y 5,5, «arrabôn tou Pneumatos», el genitivo es de aposición (H. Behm, en Kittel, ThWbNT, t. II, p. 474). Cf. Rom 8,23, *aparkhe tou Pneumatos*. Los textos agustinianos sobre *pignus* están reunidos en F. Cavallera, «Rech. Th. Anc. Méd.», 2 (1930) 370.

24. «Ad id quippe refertur cuius est pignus»; si traducimos, como hace la trad. francesa citada, «un arra se refiere evidentemente a aquella cosa de la que es arra», la misma frase dice dos veces lo mismo.

25. Tr. V, 12, 13, y. 419 de la ed. cast. citada. I. Chevalier escribe (reproducimos entre paréntesis las referencias dadas en nota); «respecto del Espíritu Santo, por el carácter propio de su procesión, que es santidad, amor o don, asegura, por una parte, la unidad de espíritu del Padre y del Hijo y, por otra parte, se distingue de cada uno de ellos [VI, 5, 7; XV, c. 17-20]. Si encierra una significación relativa, significa que tiene su origen del Padre y del Hijo. Procede como un Don y aquellos dos son un Donador único, Don y Donador son esencialmente correlativos [V, 14, 15; 15, 16; 16, 17]. Y este Don, esta donación, son eternos, como el Donador [V, 15, 16; 16, 17]; por consiguiente, las relaciones nacidas de la segunda procesión no son accidentes, como tampoco lo son las del Hijo y del Padre» *(S. Augustin et la Pensée grecque*, p. 79, y cf. p. 81).

I, 4,7; 5,8; 8,18. Parte de la constatación de que se llama al Espíritu tanto Espíritu del Padre (Mt 10,28; Jn 15,26) como Espíritu del Hijo (Gál 4,6; Jn 14,26; 20,22; Lc 6,19: cf. Rom 8,15). Él es, pues, común a ambos. En consecuencia, si la Escritura dice que procede del Padre (Jn 15,26), es igualmente cierto que procede del Hijo también: Tr. IV, 20,29; V, 11,12; 14,15. Pero esta facultad que tiene el Hijo de ser principio conjunto del Espíritu, la recibe enteramente del Padre. Es lo que afirma Agustín con gran fuerza ora con su *principaliter*[26], ora con fórmulas que podrían dar su espaldarazo a un cierto *a Patre solo*[27]. Es, en todo caso, el equivalente de un *per Filium*.

El Espíritu es, pues, del Padre y del Hijo. Agustín reflexiona sobre este dato al hilo de sus preocupaciones ordinarias: responder a los interrogantes planteados, responder a los donatistas, iluminar la vida espiritual de los fieles y su vida en Iglesia. Escuchemos: «La Escritura nos hace conocer en el Padre el principio *(auctoritas)*, en el Hijo la generación *(nativitas)*, en el Espíritu Santo la unión del Padre y del Hijo *(Patris Filiique communitas)* (...). La sociedad formada por la unidad de la Iglesia de Dios, fuera de la cual no tiene lugar la remisión de los pecados, es, en cierta medida, la obra propia del Espíritu Santo, con la cooperación, desde luego, del Padre y del Hijo, ya que el Espíritu Santo mismo es, en cierto sentido, la sociedad del Padre y del Hijo. El Padre no es común al Hijo y al Espíritu Santo, ya que no es el Padre de los dos. Y el Hijo, a su vez, no es común al Padre y al Espíritu Santo, puesto que no es Hijo de los dos. Pero el Espíritu Santo es común al Padre y al Hijo por ser el Espíritu del Padre y del Hijo»[28].

Naturaleza apasionada, Agustín tuvo siempre una predilección especial por la caridad. Pastor y doctor en un medio plagado de donatismo, elaboró una eclesiología en dos grados, el del *sacramentum* y el de la *unitas-charitas-Columba*, en la que el Espíritu era el prin-

26. Tr. XV, 17, 29 y 26, 47; *Sermo 71*, 26 (PL 38, 459; ed. crítica «Rev. Bénéd.», 75 (1965) 94: «Principaliter» se encuentra ya en Tertuliano, *Adv. Prax.*, 3. He aquí el primero de estos textos: «Dios Padre, el único de quien es engendrado el Verbo y de quien procede, como de su principio original *(principaliter)* el Espíritu Santo. Digo "como de su principio original" porque está probado que el Espíritu Santo procede también del Hijo. Pero incluso esto se lo da el Padre.» Cf. Tr. IV, 20, 29: «totius divinitatis, vel, si melius dicitur, deitatis, principium est Pater»; *De vera relig.*, 31, 58: «(Filius) non de se ipso est, sed primo summoque principio, qui Pater dicitur: ex quo omnis paternitas...» (PL 34, 148).

27. Citemos, por ejemplo, además del texto citado en n. precedente, *De fide et symbolo*, 9, 19, en 393: «nulli debere sed Patri ex quo omnia, ne duo constituamus principia sine principio»; *Contra Maximinum*, II, 14 en 428: «cum de illo (Spiritu) Filius loqueretur ait "de Patre procedit", quoniam Pater processionis eius est auctor qui talem Filium genuit et gignendo ei dedit ut etiam de ipso procederet Spiritus Sanctus».

28. *Sermo 71*, 18 y 33 (PL 38, 454 y 463-64; ed. crítica de Verbraken, «Rev. Bénéd.», 75 [1965] 82 y 102): texto trabajado profundamente por Agustín ya que trataba en él «difficillima quaestio» de la blasfemia contra el Espíritu. Hacia 417.

cipio de vida, de unidad y de eficacia salvadora. Muy pronto, Agustín llamó *charitas* al Espíritu[29]. El primer testimonio de su interés por una teología del Espíritu Santo se orienta hacia esta idea. Volvemos a encontrarla en su predicación, en sus comentarios escriturísticos[30]. Esa misma idea interviene, evidentemente, en el *De Trinitate,* VI, 5,7. Agustín concluye: «Son tres. Uno ama al que procede de él; el otro ama a aquel de quien procede, y este amor mismo.» Pero ha demostrado también que, en Dios, esta *charitas* es substancial, ya que «Dios *es* caridad» (1Jn 4,16). Pero esto planteará un interrogante. El Padre es también caridad, igualmente el Hijo, el *Deus-Trinitas* es caridad. Partiendo de ahí, y teniendo en cuenta que es substancial, ¿cómo es propia del Espíritu y característica de su persona? Este problema no encontrará respuesta hasta el último libro del tratado: XV, 17,27ss. La respuesta es tomada, primero, de la economía: el Espíritu es el que nos da la caridad (XV, 17, 31 a 19,35); a continuación, se da la respuesta a nivel intradivino (XV, 19,36ss): el Espíritu es la comunión substancial del Padre y del Hijo, *communio amborum* porque es *communis ambobus*. Por ser común al Padre y al Hijo, recibe en propiedad los nombres que son comunes a los dos (n.º 37).

Antes de finalizar su tratado mediante una humilde oración, Agustín responde a esta dificultad: «Si el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, ¿por qué el Hijo dice que el Espíritu procede del Padre (Jn 15,26)»? (XV, 27,48). Y Agustín reproduce la respuesta que había dado poco antes en su *Ioan. Ev. tr.*, XCIX, 8-9: El Padre comunica al Hijo todo lo que él es, excepto el ser Padre. Así, todo lo que tiene el Hijo viene del Padre, es del Padre. Recordemos el *principaliter*. Como dijo «mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado» (Jn 7,16), al decir «el Espíritu procede del Padre», el Hijo no quiere decir: no procede de mí. Por consiguiente, tenemos buenas razones para sostener que el Espíritu procede también del Hijo.

Evidentemente, los ortodoxos no podrían declararse satisfechos.

---

29. *De quantitate animae,* 34, 77, en 388, «in quo omnia, id est incommutabile principium, incommutabilem sapientiam, incommutabilem charitatem, unum Deum verum» (PL 32, 1077); *De musica,* VI, 17, 56, en 389, «qua inter se unum et de uno unum charissima, ut ita dicam, charitate junguntur» (32, 1191); *De fide et symbolo* 9, 19-20, en 393, donde Agustín da cuenta de la opinión (Mario Victorino) de aquellos para quienes el Espíritu sería la deidad o la caridad común al Padre y al Hijo. Citemos (un poco complicado, pero muy rico) el estudio de J.B. (= O.) du Roy, *L'éxpérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon S. Augustin,* en «Recherches Augustinienses» II, homenaje a Fulbert Cayré, París 1962, p. 415-445.

30. Véase referencias y textos en Cavallera, art. cit. (n. 2), p. 382ss.

Nota sobre la teología trinitaria de san Agustín y la tradición oriental

Anticipando una conclusión que podremos hacer al final, con mejor conocimiento de las cosas, podemos decir desde ahora: nos hallamos en presencia de dos construcciones teológicas del mismo misterio. Cada una de esas construcciones tiene su coherencia, pero ambas parten de puntos de vista diferentes.

San Agustín quiere garantizar la perfecta consubstancialidad de las tres personas. La asegura haciendo consistir su distinción en la relación que las opone correlativamente y que es una relación de procesión. La relación Padre-Hijo no presenta problema alguno. Es clara y nuestra experiencia nos ofrece una analogía elocuente de ella. El Espíritu se distingue relacionalmente de los dos en la unidad de esencia porque procede de los dos como su Espíritu común. Si no procediera del Hijo, no se distinguiría de éste por esta relación que salvaguarda la igualdad y la consubstancialidad. Como subraya H.B. Swete, historiador ajeno a toda especulación, «el *Filioque* occidental, tal como Agustín lo afirma, es casi una consecuencia necesaria del *homoousion*»[31].

Una primera diferencia, por no hablar de dificultad, proviene del vocabulario. El latín emplea el mismo verbo, *procedere* —Agustín emplea también *exire:* Tr. V, 14,15— para traducir los verbos *proeimi, erkhomai* (Jn 8,42) y *ekporeuomai* (Jn 15,26), mientras que los griegos ven diferencias entre estos verbos; el segundo, reservado a la «procesión» del Espíritu Santo, se refiere al Padre en cuanto fuente original. Desde Gregorio Nazianceno, que no señalaba matiz polémico, los griegos han subrayado muchas veces que el latín no alcanzaba la sutileza del griego. En el latín teológico, la palabra *processio* significa el hecho de provenir de otro, en el sentido más amplio. Por consiguiente, engloba la *ekporeusis* griega, pero sin expresar el matiz de este término, procesión de un principio original y absoluto.

Los griegos piensan y justifican la consubstancialidad con la monarquía del Padre[32], la *perikhoresis* y la trinitariedad de todas las relaciones. De suyo, la monarquía del Padre no se opone a que el Espíritu derive también del Hijo. Las imágenes del brazo, de la mano y del dedo (Dídimo), la de la raíz, el tallo y el fruto (Damasceno), la de la fuente, el arroyo, el agua y otras imágenes similares lo ponen de manifiesto. Todas ellas ilustran una teología de la procesión del Espíritu del Padre por el Hijo. Pero tenemos que reconocer que el latín no logra expresar el valor que los griegos ven, atinadamente, en el *ekporeuetai* de Jn 15,26. Dicho esto, podemos afirmar, con

31. *The Holy Spirit in the Ancient Church*, p. 353.
32. Así, Gregorio Nazianceno, el Teólogo, *Oratio 42*, 15 (PG 36, 476).

Pusey en el siglo pasado, que anatematizamos, también nosotros, la herejía que se nos reprocha desde Focio, porque el sentido real del *Filioque* es totalmente otro.

Hemos visto que los padres griegos conocían la categoría «relación». Esto vale, de manera especial, para san Gregorio el Teólogo. Pero este concepto desempeña en ellos sólo un papel ocasional [33], mientras que, en Agustín y Tomás de Aquino, da razón de la diversidad de las hipóstasis en la unidad de la substancia. Los griegos apelan a lo propio de cada hipóstasis, diferente de lo propio de otra [34]; y todo ello en un clima más apofático que el de los latinos, a los que sin embargo tampoco les falta ese sentido apofático [35].

La concepción del Espíritu Santo como comunión entre el Padre y el Hijo es excepcional en Oriente. Durante la época de los padres, sólo la encontramos en san Epifanio [36]. Pero no era ajena a san Gregorio Palamas. Escribía este autor: «El Espíritu del Verbo supremo es como un cierto amor *(eros)* del Padre hacia el Verbo misteriosamente engendrado; y es el mismo amor que el amadísimo Verbo e Hijo del Padre tiene al que le ha engendrado. Este amor viene del Padre al mismo tiempo que con el Hijo y reposa naturalmente sobre el Hijo» [37]. No nos extrañemos si, en la época contemporánea, Serge Boulgakov escribe: «Si Dios, en la Santa Trinidad, es Amor, el Espíritu Santo es Amor del Amor» [38], y si, al comentar con profundi-

---

33. Observación de W. Ullmann, *Das Filioque als Problem ökumenischer Theologie*, «Kerygma u. Dogma», 16 (1970) 58-76 (p. 64): artículo decepcionante en cuanto a la cuestión evocada en el título.

34. Así, Gregorio Nazianceno, *Oratio 25:* «lo propio del Padre es la inaccesibilidad, lo del Hijo la generación, lo del Espíritu la procesión *(ekporeusis)*» (PG 35, 1221); Gregorio de Nisa, *Contra Eunom.*, I, 22: «El Espíritu Santo, en su naturaleza increada, tiene unidad con el Padre y el Hijo y, por otra parte, se distingue de ellos por notas que le son propias *(tois idiois gnôrismasin)*. Su nota más característica consiste en que él no es nada de lo que atinadamente se piensa que es lo propio del Padre y del Hijo; no es engendrado ni Unigénito, pero es simplemente lo que es. Uno con el Padre en cuanto que es increado; se distingue de él en que no es Padre; uno con el Hijo porque ambos son increados y derivan su substancia del Dios de todas las cosas, pero difiere del Hijo en que él no es Unigénito y ha sido manifestado por medio del Hijo...» (PG 45, 355s); Leoncio de Bizancio († h. 543), *De sectis*, 1: «Estas tres personas no difieren la una de la otra en nada excepto en su propiedad... El Hijo y el Espíritu no difieren más que en esto: el Hijo es engendrado del Padre y el Espíritu procede de él. No tenemos que investigar cómo uno es engendrado y el otro procede» (PG 86, 1196); Anastasio el Sinaíta, *Hodegos* (PG 89, 60).

35. Vl. Lossky lo ha demostdado en lo referente a Agustín: *Les éléments de «Théologie négative» dans la pensée de S. Augustin*, en *Augustinus Magister*, París 1954, t. I, p. 575ss.

36. El Espíritu Santo es «sundesmos tes Triados»: *Ancoratus*, VII (PG 43, 28 B).

37. *Capita physica...*, 36: PG 150, 1144 D - 1145 A.

38. *Le Paraclet*, París 1946, p. 74. Se cita a san Agustín. El tema está ligado a la construcción personal del padre Boulgakov.

dad el admirable icono de Andrei Rublev, Paul Evdokimov interpreta el personaje del centro de la siguiente manera: «Él (el E.S.) está en medio del Padre y del Hijo; es el que realiza la comunión. Es la comunión; es el amor entre el Padre y el Hijo. Se pone esto claramente de manifiesto en que el movimiento parte de él. En su soplo, el Padre se desplaza en el Hijo, el Hijo recibe a su Padre y la palabra resuena»[39].

Pero estos testimonios no son suficientes para constituir una tradición teológica. Son suficientes para crear un nexo, para manifestar una apertura. ¡«Los muros de la separación no suben hasta el cielo»!

Las imágenes de la Trinidad[40]

Buscar la inteligencia de lo que se cree. Ésa es la tarea que trata Agustín de realizar en los libros VIII al XV del *De Trinitate.* Para dar respuesta a este objetivo partirá de las imágenes de la Triada que se encuentran en el espíritu humano y en su actividad. Por supuesto, no se trata, en modo alguno, de deducir filosóficamente una Trinidad de personas de la estructura del espíritu, como pudo pretender Hegel o Günther y, tal vez, Gioberti. Se trata de una búsqueda en la fe; incluso se profundizará por una conversión existencial a una nueva conformación con la imagen de Dios pensando en él y amándole (cf. las etapas: *credere Deo, credere Deum, credere in Deum, credendo in Deum ire).* Agustín analiza una serie de tríadas, progresando de las más externas a las más íntimas y del simple análisis psicológico a la expresión de la experiencia sobrenatural. He aquí el resumen que presenta el padre Fulbert Cayré, *OEuvres de san Agustín,* v. 16, París 1955, p. 587:

1.° amans, amatus, amor (Tr. VIII, 10,14; cf. IX, 2, 2);
2.° mens, notitia, amor (IX, 3, 3);
3.° memoria, intelligentia, voluntas (X, 11, 17);
4.° res (visa), visio (exterior), intentio (XI, 2, 2);
5.° memoria (sensibilis), visio (interior), volitio (XI, 3, 6-9);
6.° memoria (intellectus), scientia, voluntas (XII, 15, 25);
7.° scientia (fidei), cogitatio, amor (XIII, 20, 26);
8.° memoria Dei; intelligentia Dei; amor Dei (XIV, 12, 15).

---

39. *L'icône,* «La Vie spirituelle», 82 (1956) 24-37 (p. 36).

40. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus,* Münster 1927; A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique,* París 1927; F. Cayré, *Le mysticisme de la sagesse dans les «Confesions» et le «De Trinitate» de S. Augus.,* «Année théolog. augustin.» 13 (1953) 347-370; G.B. Ladner, *S. Augustine's Conception of the Reformation of Man in the image of God,* en *Augustinus Magister,* París 1954, t. II, p. 867-878; P. Verbraken, *Le sermon LII de S. Aug. sur la Trinité et l'analogie des facultés de l'âme,* «Rev. Bénéd.», 74 (1964) 9-35.

Poco tiempo después, señala el padre Cayré, Agustín redacta su obra *De Civitate Dei*, donde toma de nuevo —libro XI, c. 24-28— tríadas similares[41]. Cada vez, y en términos emparentados, Agustín encuentra, en la estructura del alma (cf. A. Gardeil) y en su actualización sobrenatural, una imagen de la santa Trinidad: tres en la unidad de una misma sustancia; una conciencia de sí, estable, un conocimiento, un movimiento de amor. Actualizar a Dios, al Dios cristiano, en estos tres momentos es vivir una conversión y restaurar la imagen[42]. Es también poder percibir cómo las manifestaciones de las personas en la economía y los Tres que confesamos en la fórmula bautismal son una misma e inseparable Trinidad[43]. Así se unen personalización y unidad consubstancial del *Deus-Trinitas*.

Tampoco en esta ocasión, el camino seguido por Agustín tiene paralelismo en Oriente, si exceptuamos el tema de la reforma de la persona a imagen y semejanza[44]. Sin embargo, tenemos que señalar que en san Gregorio Palamas encontramos una evocación de la analogía de la santa Tríada en el alma, con el *nous*, el *logos* y el *eros*[45]. Sin duda, Gregorio había leído la traducción de Agustín realizada por Máximo Planudes.

Agustín es plenamente consciente de la distancia que separa la imagen del modelo. Tanto el sermón 52 como el libro XV del *De Trinitate*, terminan con la expresión de un sentimiento de inadecua-

---

41. He aquí las tres últimas:
4.° sumus, novimus, diligimus (c. 26 y 27);
5.° essentia, notitia, amor (c. 28);
6.° aeternitas, veritas, caritas (c. 28).
Oeuvres de S. Augustin, 15, p. 571 y O. du Roy (op. cit., n. 2, p. 537-540) ofrecen índices completos, tanto de las tríadas más diversas como de las similitudes e imágenes trinitarias en las obras de san Agustín.

42. G.B. Ladner, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge (Mass.) 1959, p. 185-203.

43. En el Tr. XV, 7, 12; 17, 28; 20, 37, Agustín insiste en el hecho de que cada una de las tres personas es memoria, inteligencia y amor, porque ellas son una única substancia. En el *Sermo 52* (PL 38, 354-365 y Verbraken, supra, n. 40), Agustín demuestra que las tres personas se revelan *separabiliter* en la economía y, sin embargo actúan *inseparabiliter*. Y, empleando una pedagogía complicada, explica esto mediante la analogía de nuestra alma, de nuestra actividad, de nuestra experiencia. Al nivel de la revelación económica, parece ir más allá de la simple apropiación: n.° 21.

44. Especialmente en san Gregorio de Nisa: cf. Ladner, op. cit., p. 96ss; H. Merki, *Homoiosis Theo...*, Friburgo 1952.

45. *Capita physica, theologica...*, 35-39: PG 150, 1144-1147. Cf. La Confesión de Gennadio Scholarios (hacia 1450): espíritu, razón, voluntad. Pero podrían citarse otros planteamientos del tema; en san Gregorio de Nisa: «Así pues, el que se ve, ve en él mismo el objeto de sus deseos... contemplando su propia pureza, ve en la imagen el arquetipo» *(Bienaventuranzas*, 6: PG 44, 1272); Focio: «Dios, en su consejo preeterno, decreta poner en el hombre el logos para que el hombre aborde en su estructura misma el enigma de la teología» *(Amphil.*, CCLII).

ción y con una llamada a la oración mediante la cual Dios mismo puede dar la experiencia y el conocimiento de su misterio. Incesantemente retorna la expresión de la conciencia de que las semejanzas son desiguales [46].

En el mismo libro XV, Agustín, retornando a lo que ha escrito, tiene la sensación de haber hablado más del Padre y del Hijo que del Espíritu Santo. Y consagra a éste varios capítulos (17 a 20, 26-27). También nosotros tenemos el sentimiento de haber expuesto más la teología trinitaria de Agustín que su pneumatología. La una está incluida en la otra. De la plétora de tan admirables textos —hemos citado algunos en el libro segundo—, vamos a retener dos conjuntos.

«De 387 a 429, san Agustín ha citado al menos 201 veces el versículo de san Pablo, Rom 5,5: la caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado.» «Las citas de Rom 5,5, relativamente infrecuentes hasta el 411 (51 en total), se hacen muy frecuentes en la década 411-421, que corresponde a la época de la polémica antipelagiana sobre la gracia y no desaparecen después de las obras de la controversia con Julián de Eclana» [47]. Veamos el reproche que el Obispo de Hipona dirige a este Julián: «Querríais hacer consistir la gracia de Cristo en su ejemplo, no en su vida. Decís que el hombre es justificado por su imitación, no por la ayuda del Espíritu Santo que le empuja a imitarle, ese Espíritu que él ha derramado abundantemente sobre los suyos» [48]. Para Agustín, el Espíritu es el principio de toda la vida según la gracia. Y no cesó de predicar, de exponer, de promover este principio.

Para edificar a su pueblo, y en la lucha contra el donatismo, Agustín desarrolló con precisión el papel del Espíritu en la Iglesia. Lo confirman docenas de textos, unos más elocuentes que otros. En algunos, Agustín presenta al Espíritu actuando en el cuerpo místico de Cristo lo que el alma realiza en el cuerpo. El padre Tromp cita 83 de ellos, en extractos textuales o en referencias [49]. Desarrollada frente a los donatistas, presenta la eclesiología en dos estadios, el del *sacramentum,* de los signos e instituciones que los donatistas comparten

---

46. «Similitudo dissimilis», *Epist. 169,* 6; Tr. I, 1; V, 8; VIII, 5 y 6; XV, 5; 16; 20; 23 y per totum.

47. A.M. La Bonnardière, *Le verset paulinien Rom V, 5 dans l'oeuvre de S. Augustin,* en *Augustinus Magister,* París 1954, t. I, p. 657-665 (657 y 658).

48. *Opus imperfect. Contra Iulianum,* II, 146 (PL 45, 1209): la secuencia cita Rom 5,5. El Espíritu da la caridad: Tr. XV, 18, 32.

49. S. Tromp, *De Spiritu Sancto anima Corporis mystici.* II: *Testimonia selecta e Patribus latinis,* Roma ²1952. Véase también Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus...* Munich 1933, p. 148-173. Podrían citarse también pasajes del *Sermo 71* (así n.º 33, PL 38, 463-464) sobre el cual cf. supra, n. 28.

con los católicos, y el de la *res*, del fruto espiritual salvífico, del que ellos carecen y del que el Espíritu Santo es principio [50]. Principio de unidad, el Espíritu es también principio de esta catolicidad que consiste en la variedad de los dones en la comunión del mismo cuerpo [51].

* * *

El pensamiento y la obra de san Agustín eran tan ricos que fecundaron y alimentaron la reflexión de los doctores de la edad media. En teología trinitaria abrieron dos caminos por los que se desarrollaron dos grandes corrientes. Una continúa el análisis de las actividades del espíritu, inteligencia y amor. Es el camino seguido por san Anselmo y santo Tomás. La otra corriente se entregó al tema de Dios-caridad y al del Espíritu lazo de amor mutuo entre el Padre y el Hijo. Es el camino que siguieron, con diversos planteamientos, Acardo y Ricardo de San Víctor, san Buenaventura y la escuela franciscana.

2

SAN ANSELMO (1033-1109)

Siendo prior de Bec, san Anselmo escribió su *Monologion*, hacia el año 1070. Durante uno de sus destierros, participó en un concilio celebrado en Bari en 1098. Se encontró allí con los obispos, de rito griego, de Apulia, de Calabria y de Sicilia. En el año 1100, en Canterbury (donde murió, siendo arzobispo, el 21 de abril de 1109), terminó un *De Processione Spiritus Sancti*. Utilizaremos estos dos tratados para trazar su teología de la tercera Persona. Esa teología influyó en la primera y en la gran escolástica [1].

50. Véase nuestra introducción general a los tratados antidonatistas de san Agustín («Bibl. august.» 28), París 1963, p. 109-115. Texto significativo: «Isti autem (donatistae)... non sunt desperandi: adhuc enim sunt in corpore. Sed non quaerant Spiritum Sanctum nisi in Christi corpore, cuius habent foris sacramentum, sed rem ipsam non tenent intus, cuius illud est sacramentum... Extra hoc corpus, neminem vivificat Spiritus Sanctus»: *Epist. 185*, 50 (PL 33, 815).

51. Por ejemplo, *Sermo 267*, 4 (PL 38, 1231); *268*, 2 (1232-33). Tr. XV, 19, 34.

1. Seguimos la edición crítica de Fr. Sal. Schmitt; para el *Monologion*, t. I, Seckau 1938, p. 5-87; para el *De Processione Spiritus Sancti*, t. II, Roma 1940, p. 177-279. Texto latino y trad. cast. en *Obras completas de San Anselmo*, t. I, BAC, Madrid 1952 y t. II, BAC, Madrid 1953. Estudios: B. Bouché,

Anselmo arranca de las analogías psicológicas de san Agustín, su maestro por excelencia [2], pero las trata como metafísico nato. Utiliza razonablemente que se encadenan con rigor y se expresan en un lenguaje preciso, sobrio, sin otra belleza que la derivada de la precisión y exactitud. En el *Monologion,* Anselmo pone de manifiesto su objetivo: utilizar la razón para comprender lo que se cree. Escribirá en otro lugar: «¡Gracias! Porque lo que creía ya por vuestra gracia, lo comprendo ahora por vuestra iluminación; hasta el punto de que si me negara a creer, mi inteligencia me forzaría a reconocerlo» [3]. Que el espíritu y, por consiguiente, también el *summus Spiritus,* produzca un acto de inteligencia, y en consecuencia un verbo —Anselmo no distingue entre el acto y su término— [4] y, conociéndose, se ame a sí mismo, deriva de la naturaleza y de la necesidad de lo que es el espíritu. Éste es una perfección simple y absoluta, como la bondad o la sabiduría, y, por ende, debemos afirmarlo en Dios. Naturalmente, al nivel humano se da sólo una semejanza de lo que es perfecto en Dios [5]. Esta constatación da pie a Anselmo para afirmar, a título de razón necesaria, la existencia, en el *summus spiritus* o la *summa natura,* de una memoria de sí, una inteligencia de sí, un amor de sí, en los que descubre al Padre, al Hijo y al Espíritu.

Esta intelección o Verbo es el Hijo porque viene del espíritu supremo como su imagen, su semejanza, y por consiguiente *nascendo, sicut proles parentis* [6]. Es el comienzo de una pluralidad en el seno de la unidad. El *parens* y su *proles* son un solo espíritu supremo, *unus spiritus.* Se distinguen y hacen dos por la relación que constituye a uno como Padre y al otro como Hijo: «Sic sunt oppositi relationibus, ut alter numquam suscipiat proprium alterius; sic sunt concordes natura, ut alter semper teneat essentiam alterius» [7]. La esen-

---

La doctrine du «Filioque» d'après S. Anselme de Cantorbéry. Son influence sur S. Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin (tesis policopiada a la que tuvimos acceso), Gregoriana, Roma 1938; R. Perino, *La dottrina trinitaria di S. Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio* («Studia Anselmiana» XXIX), Roma 1952; C. Vagaggini, *La hantise des rationes necessariae de S. Anselm dans la théologie des processions trinitaires de S. Thomas,* en *Spicilegium Beccense,* Congreso internacional del IX.° centenario de la llegada de Anselmo a Bec, Le Bec-Hellouin y París 1959, p. 103-139; P. Del Prete, *Il concilio di Bari nel 1098,* Bari 1959.

2. *Mon.,* prol. (p. 190 de la ed. de la BAC, Madrid 1953). El editor francés ha multiplicado, al pie de página, los textos análogos de Agustín.

3. *Proslogion,* c. 4, p. 370. Cf. *Epist. de Incarnatione Verbi,* VI, (t. I, p. 711).

4. «Cum idem sit illi sic dicere aliquid quod est intelligere»: *Mon.,* c. 32, p. 274. Mientras que santo Tomás distinguirá: *De veritate,* q. 4, a. 2 c y ad 7.

5. Cf. *Mon.,* c. 65.

6. Cf. *Mon.,* c. 39-41. En el c. 42, Anselmo se pregunta por qué se habla de Padre-Hijo y no de Madre-Hijo: porque el padre es anterior a la madre en la causalidad del engendramiento.

7. *Mon.,* c. 43, p. 292.

cia de ambos es idéntica. Se distinguen en ella por la pura relación de engendrante y engendrado.

En el *Monologion,* a partir del capítulo 49, Anselmo deduce que el espíritu supremo se ama a sí mismo por ser memoria e inteligencia de sí. Concluye que el Padre se ama, que el Hijo se ama, que ambos se aman recíprocamente (c. 51); que este amor no es sino lo que son el Padre y el Hijo, la *summa essentia* (c. 53); que este amor es único (c. 54); que no es «hijo» ya que no encierra la cualidad de similitud que realiza el Verbo (c. 55). Sólo el Padre es *genitor* e *ingenitus;* el Hijo es *genitus;* el Espíritu, amor de los dos, no es *genitus* ni *ingenitus* (c. 56). De esta manera, Memoria, Inteligencia y Amor son idénticos *essencialiter,* por y en la esencia divina (60); están el uno en el otro (59: la circumincesión, sin utilizar el término). Son idénticos a la *summa essentia* y, sin embargo, no se confunden porque, en la identidad de esencia y de operaciones, hay un *genitor,* un *genitus* y un *procedens* (61). Para hablar del Espíritu Santo, Anselmo emplea siempre este término, que es bíblico y utilizado también por los griegos. Pero cuando nos preguntamos *quomodo sit,* cuando planteamos el modo de esta procesión, el ser íntimo de estos Tres cuya existencia puede averiguar la razón, no encontramos respuesta. Nos hallamos ante algo inefable (cc. 64-65). Concluirá Anselmo que existe «una unidad debido a la unidad de esencia, una trinidad a causa de tres no sé qué, *Trinitatem propter tres nescio quid*» (c. 78, p. 344 de la ed. cast.). Efectivamente, no se puede decir «tres personas» porque las personas existen separadas unas de otras, son substancias individuales. Sólo porque tenemos que expresarnos de alguna manera y porque el uso lo autoriza —subrayada claramente la unidad absoluta de la esencia—, podremos hablar de una esencia y de tres personas o substancias[8].

Sobre la procesión del Espíritu Santo, Anselmo se explicó en el tratado salido de su participación en el concilio de Bari. No se trata ya de comprender lo que se cree poniendo de manifiesto la coherencia

---

8. «Potest ergo hac necessitatis ratione irreprehensibiliter illa summa et una trinitas sive trina unitas dici una essentia et tres personae sive tres substantiae» *(Mon.,* c. 78, p. 344). La equivalencia entre «persona» y «substancia» proviene, en Anselmo, de lo que él conoce de los griegos: «Quod enim dixi summam trinitatem posse dici tres substantias, Graecos secutus sum, qui confitentur tres substantias in una persona eadem fide qua nos tres personas in una substantia. Nam hoc significant in deo per substantiam, quod nos per personam» *(Mon.,* prol., p. 192). Cf. *Epist. de Incarnatione Verbi,* XVI (t. 5, p. 734); *Epist. 83 ad Rainaldum (Opera,* t. III, Edimburgo 1946, p. 208), que ofrece este texto interesante: algunos han criticado su *Monologion,* «nesciebant enim sic non dici proprie de deo tres personas quomodo tres substantias, quadam tamen ratione ob indigentiam nominis proprie significantis illam pluralitatem quae in summa trinitate intelligitur, Latinos dicere tres personas credendas in una substantia, Graecos vero non minus fideliter tres substantias in una persona confiteri» (este texto falta en la ed. cast., t. II, p. 568).

interna y la necesidad lógica de las afirmaciones de la fe. Se procura ahora partir de lo que nos une con los griegos respecto de la fe en Dios y en su tri-unidad para guiar a los griegos a fin de que se pongan de acuerdo con nosotros, los latinos. Que se pongan de acuerdo en un punto concreto, en el artículo de la procesión del Espíritu Santo «a Patre *et Filio*». Para lograr tal objetivo se ofrecen dos caminos y Anselmo los recorrerá uno tras otro. Son el de la argumentación lógica (son los dos larguísimos y dificilísimos primeros capítulos del *De Processione Spiritus Sancti).* El segundo, el de las implicaciones de los textos escriturísticos. Anselmo no recurre para nada a los padres porque los griegos desconocen a los latinos y él parece no conocer a los griegos.

En nuestra opinión, la argumentación lógica, extremadamente complicada y abstracta, puede resumirse en los siguientes términos. El Padre, el Hijo y el Espíritu son igualmente Dios. De esto se sigue una rigurosa lógica de identidad. Sólo puede existir diferencia por una oposición de relación de origen o de procesión. Esa diferencia, y solamente ella, establece un límite a la identidad. Ésta, dejada a sí misma, exigiría que el Padre sea el Hijo y el Espíritu, puesto que son igualmente el único Dios. Pero a ello se opone el que no se puede ser aquel del que se tiene el ser. Ahora bien, el Hijo es del Padre por modo de generación, *nascendo;* y el Espíritu por modo de procesión, *procedendo.* Aquí, la oposición de relación sitúa diferencias en la unidad. Anselmo no es el creador de la definición de las personas por las relaciones. La hemos encontrado ya en san Agustín y en los griegos. Pero es él el origen de la fórmula axiomática que, sin ser estrictamente dogma, es más que un *theologoumenon:* «in Deo omnia sunt unum, ubi nos obviat relationis oppositio» [9].

En esta única divinidad, el Espíritu no es de nadie, *a nullo;* es de Dios, *a Deo;* es *Dios de Dios.* De ese Dios que es Padre, Hijo y Espíritu. Pero no puede ser «a se ipso, quoniam nulla persona a

9. Este axioma no se encuentra *tal cual* en san Anselmo, pero sí en cuanto a su sentido y utilización: *De Proc. Sp. S.,* c. 1, p. 180, l. 27; 181, l. 2-4; 183, l. 3 (según la ed. crítica francesa). En conexión con el concilio de Florencia, se encuentra solamente en el decreto del 4 de febrero de 1442 para la unción de los coptos: *Conciliorum Oecumen. Decreta,* dir. por J. Alberigo y otros, Bolonia [3]1973, p. 571; DSch 1330. Según H. Mühlen, el axioma apuntaría a un triteísmo que los monofisitas anticalcedonianos habían tomado en el siglo VI de Juan Filopón; su trascendencia dogmática sería, pues, limitada: *Der Hl. Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir,* Münster [3]1966, p. 314. «Esto no es de fe», decía H. Dondaine a los ortodoxos («Russie et Chrétienté», 1950, p. 223). Pero el principio es común en la teología católica ¿No se encontraría su equivalente en la patrística griega cuando, por ejemplo, escribe san Atanasio: «Porque ellos son uno y la divinidad misma es una, se dice las mismas cosas del Hijo y del Padre, excepto el ser Padre»: *C. Arianos,* I, 22; *De decretis,* 23.

se ipsa potest existere»[10]. Por consiguiente, es del Padre y del Hijo, no en cuanto que son Padre e Hijo, sino en cuanto que son Dios, esencia divina («secundum eandem deitatis unitatem») y, por tanto, no distintas a este respecto[11]. Por tanto el Espíritu procede del Hijo al mismo tiempo que del Padre, como de un mismo principio.

Anselmo insiste en que procede de él también *igualmente.* Estamos ante una conclusión necesaria ya que procede de los dos según la esencia que les es común. De esta manera, Anselmo desemboca en el *principaliter a Patre,* de san Agustín. No niega esta afirmación, pero la explica desde una perspectiva en la que la generación del Hijo y la procesión del Espíritu son consideradas en el cuadro de la identidad de esencia y de la igualdad en divinidad:

«Ex eo enim quod Pater et Filius unum sunt, id est ex Deo, est Spiritus Sanctus, non ex eo unde alii sunt ab invicem... Et quoniam Pater non est prior aut posterior Filio, aut maior aut minor, nec alter magis aut minus est deus quam alter, non est Spiritus Sanctus prius de Patre quam de Filio»[12].

«Si ergo dicitur quod Spiritus Sanctus principaliter sit a Patre, non aliud significatur, quam quia ipse Filius de quo est Spiritus Sanctus, habet hoc ipsum ut Spiritus Sanctus sit de illo,. a Patre» (ibid., p. 156).

«El Espíritu Santo viene de aquello en lo que el Padre y el Hijo son uno, es decir, de Dios, no de aquello por lo que se diferencian el uno del otro... Y dado que el Padre no es anterior ni posterior al Hijo, ni mayor o menor, ni el uno más o menos Dios que el otro, el Espíritu Santo no es prioritariamente del Padre.»

«Si, por consiguiente, se dice que el Espíritu Santo viene principalmente del Padre, no quiere decir otra cosa que el Hijo mismo, del que procede el Espíritu, tiene del Padre el que el Espíritu Santo proceda de él.

Hay que evitar trasladar a Dios lo que un *principaliter* encierra en el plano de las criaturas. En Dios, todo es «non tam aequale vel simile sibi et coaeternum quia idem sibi ipsi» (p. 156). Todo esto es exacto, pero no encontramos verdaderamente la idea tradicional de la monarquía del Padre. Nos hallamos a muchas leguas del sentido griego del misterio.

Este alejamiento se manifiesta también en el tratamiento que Anselmo otorga al *a Patre per Filium,* del que, probablemente, le ha-

10. *De Proc. Sp. S.,* c. 2, p. 104 de la ed. cast. Sentimos sorpresa al comprobar que Anselmo no explica cómo se aplica esta afirmación, o cómo no se aplica, al Padre. Es que no tiene presente ni apunta a la monarquía del Padre; piensa en la divinidad. En ésta, el Padre no es tal más que cuando se enuncia al Hijo, y por su relación de *genitor* a *genitus.*

11. Cf. *Mon.,* c. 54, p. 66: «non ex eo procedit in quo plures sunt pater et filius, sed ex eo in quo unum sunt. Nam non ex relationibus suis quae plures sunt... sed ex ipsa sua essentia quae pluralitatem non admittit, emittunt pater et filius pariter tantum bonum»; *De Proc. Sp. S.,* c. 2, p. 94: non est Filius aut Spiritus Sanctus de Patre, nisi de Patris essentia.» Y cf. infra, p. 546, n. 32 y p. 559.

12. *De Proc. Sp. S.,* c. 14, p. 152. Cf. c. 9, p. 128.

brían hablado los obispos del concilio de Bari. Desconoce el lugar relevante que ocupó esta fórmula en los padres griegos. Anselmo declara paladinamente no ver la posible significación de la fórmula [13]. «Como el Padre y el Hijo no difieren en la unidad de la deidad y el Espíritu procede del Padre sólo a título de la deidad, si esta deidad está similarmente en el Hijo, no se ve cómo el Espíritu procedería de la deidad del Padre por la deidad del Hijo en vez de proceder (inmediatamente) de esta misma deidad del Hijo. A no ser que se diga que el Espíritu no procede de la deidad del Padre, sino de su paternidad y que procede por filiación del Hijo, no por su deidad, idea evidentemente estúpida» (cf. p. 130). Después de lo cual, ignorando, probablemente, que la comparación se encuentra en los padres griegos, cuyo esquema lineal ella traduce, Anselmo comenta críticamente la imagen de la fuente que, mediante el río, produce un lago. Éste viene, lisa y llanamente, del río; de igual manera el Espíritu Santo viene del Hijo. Si se insiste en hacerle notar que el lago no viene propiamente del río, sino de la fuente, Anselmo responde: eso es cierto en el orden material, pero, cuando se trata de Dios, no se puede hablar del Hijo de distinta manera que del Padre, porque está *en* el Padre y no difiere de éste absolutamente en nada respecto a la esencia. Y si la fuente, el río y el lago son tres, se trata de la misma agua en los tres, es decir, la esencia divina, la deidad [14]. San Gregorio Nazianceno comentaba la comparación de manera bastante similar. Todo esto es cierto, pero nos encontramos ante un planteamiento del misterio trinitario distinto del de la tradición oriental.

Partiendo de lo que los griegos tienen en común con nosotros, Anselmo quiso llevar a los orientales a confesar lo que rechazan, la procesión del Espíritu *a Patre Filioque tanquam ab uno principio.* En los capítulos 4 a 7 del *De Processione,* prosigue su demostración no ya por la vía del raciocinio, sino mediante la interpretación de algunos textos del Nuevo Testamento: Jn 20,22; Jn 16,13 reforzado por Mt 11,27 y Jn 10,30. En el capítulo 11 demuestra que en la frase «que procede del Padre» (Jn 15,26) es confirmado también el Hijo. No vamos a detenernos en una presentación detallada de esta discusión. En el capítulo 13, Anselmo aborda la cuestión del añadido del *Filioque* al símbolo. La trata rápidamente y sin darle la importancia verdadera que encierra. Esta postura ha sido bastante común en la parte católica hasta nuestros días... Por contraposición, querríamos subrayar un elemento más favorable. Anselmo no emplea *procedere*

13. Cap. 9, p. 128.
14. Cap. 9, p. 132ss. La comparación se encuentra, por ejemplo, en san Juan Damasceno, PG 94, 780. Para san Gregorio Nazianceno, cf. *Oratio 31* (PG 36, 169). La explicación de Anselmo es rechazada expresamente por Abelardo, por una mala razón: ¡esto no sería *simul,* supondría una *successsio temporis!* *Intr. ad Theol.,* II, 13, y *Theol. Christiana,* lib. IV (PL 178, 1071 y 1287).

como término genérico. Es el término propio para hablar de la venida al ser del Espíritu o del amor; para el Verbo-Hijo, Anselmo emplea *gigni, nasci*[15]. Son dos maneras diferentes de ser «Dios de Dios». Para él, sin embargo, la diferencia entre estos dos modos de origen no es suficiente para fundar la distinción entre el Hijo y el Espíritu. Es necesario recurrir a la oposición de relación de origen: el Espíritu es distinto del Hijo porque procede de él. Tomás de Aquino compartirá esta misma convicción, mientras que Duns Scoto admitirá una posición cercana a la de los griegos. Pero este punto no quedará encuadrado en el marco estrictamente dogmático.

Anselmo es un especulativo. No desarrolla su pneumatología en el cuadro de la historia de la salvación, a la que no hace alusión alguna. Pasa inmediatamente de la actividad económica a la procesión eterna, por ejemplo con motivo de Jn 16,13 «no hablará de sí mismo». Ni siquiera sus oraciones y meditaciones son pneumatológicas; en ellas no se menciona al Espíritu. Su poder dialéctico es grande. Con todo, podemos encontrar limitaciones. Como Agustín (cf. p. 109), corre el peligro de bloquear lo esencial y lo nocional. Se interesa por la esencia y no parte de las hipóstasis. La noción de persona le produce perplejidades. Así, vemos que no distingue bien, en las procesiones, su principio *quo*, la naturaleza, y su principio *quod*, la persona. Admiramos a Anselmo, pero pensamos que tiene que ser superado. Él habría estado también de acuerdo.

Vamos a decir una palabra sobre Anselmo de Havelberg († 1158), no porque lleve el nombre del autor que acabamos de presentar, sino en razón del interés del diálogo que mantuvo con Nicetas de Nicomedia. Todo el libro II de sus *Dialogi* trata del Espíritu Santo. En él, Anselmo expone la teología latina, con sus apoyos en los textos y en las razones. Nicetas, que asiente demasiado fácilmente, está preocupado especialmente por asegurar la monarquía del Padre. Tropieza en el término «proceder», como Anselmo en el de *ekporeusis*. Cada uno se ampara en los padres de su tradición. Sin embargo, Anselmo proclama que venera tanto a los griegos como a los latinos, pues también los ortodoxos se benefician del don del Espíritu (c. 24: PL 186, 1204).

---

15. Cf. por ejemplo, *De Processione Sp. S.*, c. 1, p. 178, l. 13s; 179, 15s; 180, 15s (de la ed. crítica francesa), etc. Incesantemente encontramos *nascens, nascendo* para el Verbo-Hijo; *procedens, procedendo*, para el Espíritu: así, p. 179, 12s; p. 185, 3s: «habent utique a Patre esse Filius et Spiritus Sanctus, sed diverso modo: quia alter nascendo, alter procedendo.»

3

LA TRIADOLOGÍA CONSTRUIDA ESPECULATIVAMENTE, EN LA FE, BAJO EL SIGNO DEL AMOR

a) Ricardo de San Víctor

Durante medio siglo, la abadía de San Víctor, en París, fue foco de una inmensa especulación teológica, en un clima marcado por una sorprendente confianza en la razón, una verdadera voracidad intelectual, una vida religiosa y doxológica intensa, un gran interés por ese amor-caridad del que G. Dumeige ha recogido bastantes testimonios [1]. En aquella época aparecen Hugo († 1141), Acardo († 1171), Ricardo, Gualterio, Adam, Godofredo, Andrés, todos «de San Víctor»...

Ricardo, muerto en 1172, redactó un notable *De Trinitate* [2]. Se

---

1. Cuando el presente capítulo estaba ya redactado, hemos leído la obra de Jean Leclercq, *Monks and Love in Twelfth-Century France,* Oxford 1979. Este estudio notable y sugestivo presta, atinadamente, especial atención a san Bernardo, pero menciona a San Víctor expresamente. Las nuevas órdenes religiosas del siglo XII se nutren de adultos que han conocido las expresiones del amor humano. Desarrollaron toda una espiritualidad en la que el amor ocupa un lugar nuevo y es estudiado con una riqueza y finura igualmente nuevas. El amor se convierte en tema privilegiado de la reflexión espiritual.

Hemos citado, p. 114-115, la bellísima oración de Guillermo de San Thierry († 1148): Dios se ama a sí mismo en nosotros y por nosotros, con el mismo amor con que se ama a sí mismo. Acerca de su teología trinitaria puede verse también M.J. Le Guillou, *Guillaume de Saint-Thierry: l'équilibre catholique de la triadologie médiévale,* «Istina», 17 (1972) 367-374.

Podríamos situar también aquí a san Bernardo. Él habla de la «caritas, quae Trinitatem in unitate quodammodo cohibet et colligat in vinculo pacis» *(De diligendo Deo XII,* 35: PL 182, 996). Comentando el versículo del Cantar, «que me bese con un beso de su boca», entiende por este beso al Espíritu Santo y añade: «Basta a la esposa un beso del esposo, aunque no sea besada por la boca. No es poco ni cosa baladí ser besada. Es ser penetrado por el Espíritu Santo. Porque si el Padre es el que besa y el Hijo es besado, no es descabellado ver en el beso al Espíritu Santo, que es la paz inalterable del Padre y del Hijo, su conexión inconmovible, su amor singular, su unidad indivisible» *(Sermo 8 in Cant.,* 2: PL 183, 811).

2. Ediciones: PL 196, col. 887-902 (bastante defectuosa); P. Ribaillier, *Richard de Saint-Victor, De Trinitate,* texto crítico, Vrin, París 1958. P. Ribaillier reeditó también críticamente en *Richard de Saint-Victor, Opuscules théologiques,* París 1967, el breve *Quomodo Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii* y el *De tribus Personis appropriatis in Trinitate* (reproducido parcialmente en el *De Trinitate.,* VI, 15); Ricardo de San Víctor, *La Trinité,* texto latino, traducción fr. y notas de G. Salet (SChr 63), París 1959.

Estudios: Th. de Régnon, *Études de théologie possitive sur la Sainte Trinité,* t. II, París 1892, p. 233-335; A.M. Ethier, *Le «De Trinitate» de Richard de Saint-Victor* («Publ. de l'Inst. d'Et. méd. d'Ottawa» IX), París y Ottawa 1939;

ha demostrado que su inspirador inmediato fue su abad, Acardo[3]. Pero también Agustín y Anselmo fueron sus mentores y maestros. Al igual que Anselmo, Ricardo piensa que, reflexionando *en la fe,* puede aportarse razones necesarias para mantener lo que ella afirma. Sospecha la inadecuación de nuestros conceptos y de nuestros discursos al misterio trascendente de Dios. Actualmente estamos menos convencidos de la eficacia de sus razones, pero él las desarrolla y repite en un encadenamiento que pretende ser riguroso.

Anselmo partía de «*id quo nihil maius cogitari potest,* un ser por encima del cual nada mayor puede pensarse». Acardo decía «*Deo nihil pulcrius et melius esse vel cogitari potest,* no puede existir ni pensarse nada más bello y mejor que Dios». Ricardo habla y parte de «*id quo nihil est maius, quo nihil est melius,* un ser tal que nada existe mayor que él, nada mejor»[4]. Acardo invocaba el súmmum de la belleza; Ricardo no, aunque utiliza frecuentemente el argumento estético. Añade a san Anselmo el súmmum de la bondad, es decir, de un *valor,* no de una realidad puramente ontológica.

En el libro III, Ricardo deducirá la pluralidad, más concretamente la trinidad de personas en la unidad de substancia. Escuchemos cómo resume él mismo su argumentación. Va a mostrar, en primer lugar, la necesidad de una pluralidad en Dios, por la existencia de una segunda persona que, para ser el término de un amor perfecto, será *condignus,* el igual:

> En Dios, bien supremo y absolutamente perfecto, se encuentra la bondad total en su plenitud y perfección. Pero donde hay plenitud de la bondad total, hay necesariamente verdadera y suprema caridad (...) Pero jamás decimos que alguien posea propiamente la caridad por el hecho de tener un amor personal hacia sí mismo. Para que exista propiamente la caridad, es necesario que el amor tienda hacia otro. Por consiguiente, donde no hay pluralidad de personas es imposible que haya caridad.
>
> Tal vez penséis responder: «Suponiendo que en esta verdadera divinidad no existiera más que una persona, ésta podría tener, y de hecho tendría, caridad hacia sus criaturas.» Sí, pero le resultaría imposible tener una caridad soberana hacia una persona creada. Efectivamente, supondría un desorden en la caridad el amar soberanamente lo que no sería soberanamente amable[5].

F. Guimet, *Notes en marge d'un texte de R. de S.-V.,* «Arch. Hist. doctr. litt. M.A.», 14 (1943-45) 361-394; id., *«Caritas ordinata» et «amor discretus» dans la théologie trinitaire de R. de S.-V.,* «Rev. M.Â. latin», 4 (1948) 225-236; G. Dumeige, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour* («Bibl. de Philos. contemp.»), París 1952, (bibliografía de 101 números).

3. M.Th. d'Alverny, *Achard de Saint-Victor. De Trinitate, de unitate et pluralitate creaturarum,* «Rech. Th. Anc. Mén.», 21 (1954) 299-306; J. Ribaillier, *De Trinitate,* p. 27-33; J. Chatillon, *Théologie et spiritualité dans l'oeuvre oratoire d'A. de S.-V.,* París 1969.

4. *De Trinit.,* I, 11 y 20; V, 3.

5. *De Trinit.,* III, 2: trad. Salet, p. 169. Hay una cita implícita de san Gregorio: «Minus quam inter duos caritas haberi non potest. Nemo enim proprie ad semetipsum habere caritatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit ut caritas

Ricardo se interesa por el carácter personal, no puramente esencial, de la caridad, tomándola bajo su forma de *amistad*, que supone una relación entre personas. El Perfecto lo tiene todo en sí mismo [6]. Es *innascibilis* [7]. A través de la significación de amor perfecto, Ricardo ha obtenido un interlocutor personal y demostrará que éste es Hijo [8]. Apoyándose en esa perfección del amor, deducirá un Tercero, a título de *condilectus:*

La caridad soberana debe ser perfecta en todos sus aspectos. Y para ser soberanamente perfecta, tiene que ser de tal intensidad que ésta no pueda aumentar, de tal calidad que no pueda darse otra mejor (...) Pero, en la caridad verdadera, la excelencia suprema parece residir en querer que otro sea amado como lo es uno mismo (...) La prueba de la caridad consumada es el deseo de que sea comunicado el afecto entrañable con el que se es amado [9].

Gracias al concepto de amor perfecto o caridad, y mediante la distinción en este amor, comprendemos la procesión de la segunda y tercera personas. Existe el amor puramente dado o gratuito: es el Padre [10]. Existe el amor recibido *(debitus*, debido a otro) y que da *(gratuitus)*, es el Hijo [11]. Existe el amor puramente recibido, *debitus*, es el Espíritu [12]. Goza del privilegio de un amor exclusivamente debido; ama perfectamente a los que le dan todo. De esta manera, cada persona divina es igualmente el amor soberano, pero poseído a título diverso que responde a su modo de existencia [13]. Ricardo ha precisado aquí su vocabulario y elaborado un concepto propio de «persona». Critica la definición de persona dada por Boecio, «una substancia individual de naturaleza racional» [14]. La sustituye mediante esta otra: «el que existe por sí solo, según un determinado modo de existencia

---

esse possit» *(Hom. in Ev.*, lib. I, hom. 17: PL 76, 1139). Abelardo, citando ese pasaje, lo consideraba realizado por la extensión del amor de Dios a las criaturas: *Theologia Summi Boni*, lib. III, c. 3, dir. por H. Ostlender, Münster 1939, p. 103. Ricardo le responde aquí.

6. Cf. *De Trinitate*, V, 7 y 8.
7. El término es frecuente: V, 7, 8 y 19; VI, 2, 3, 5, 6 y 8.
8. *De Trin.*, V, 7; VI, 5; engendrado, VI, 16; *imagen* del Padre, que no es el Espíritu, *porque*, como el Padre, produce otra persona; es caridad *que da:* VI, 11, 18 y 20. Concibiendo la primera procesión en el cuadro del amor, no como procesión de inteligencia, Ricardo no ligaba «imagen» a «Verbo». Afirma, sin embargo, que la segunda Persona es Verbo (VI, 12) y esto en una perspectiva personalista de comunicación.
9. *De Trin.*, III, 11: trad. Salet, p. 191; cf. III, 19; V, 20.
10. *De Trin.*, V, 16 y 17.
11. *De Trin.*, V, 16 y 19.
12. *De Trin.*, V, 16 y 18. La distinción de las tres condiciones del amor aparece en III, 3 y V, 16.
13. *De Trin.*, V, 20 y 23.
14. *De Trin.*, IV, 21. Boecio, *Liber de persona et duabus naturis*, 3 (PL 64, 1343). Santo Tomás no adopta la definición de Boecio tal como fue formulada por éste, sino corrigiéndola y cita expresamente a Ricardo: ST, I, q. 29, a. 3 ad 4.

razonable»[15] y que se distingue de todos los demás por una propiedad incomunicable[16]. Ricardo define, pues, la persona en términos de ser, pero en una perspectiva netamente personalista y no puramente óntica. La persona no es un *quid,* sino un *quis* (IV, 7). Ricardo designa también a la persona mediante el término *existentia,* que expresa, a la vez, la naturaleza o esencia *(sistere)* y el origen *(ex).* Esto conviene a las personas divinas que, en la comunidad de sustancia, tienen, cada una, su modo de subsistir[17]. De esta manera, Ricardo afirma, al mismo tiempo, la unidad de esencia y la pluralidad de personas. Sería superfluo preguntarse si pone aquélla delante de ésta o al revés; si es más griego que latino, según la diferencia entre las dos, expresada de manera excesivamente esquemática por De Régnon. El que comience por establecer los atributos esenciales de Dios no le hace más esencialista que a un san Juan Damasceno... Ciertamente, su noción de persona no se encuentra lejos de la de los griegos[18].

Se encuentra lejos de éstos, sin que medie la polémica ni la discusión, en el artículo de la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo. «Si, indudablemente, los dos [el Padre y el Hijo] poseen en común el mismo poder, debemos concluir que la Tercera Persona de la Trinidad ha recibido el ser y tiene la existencia de los dos»[19]. En la Trinidad, la Tercera Persona procede, a la vez, de aquel que ha nacido y del inascible[20]. No que el Espíritu sea, como en san Agustín, el amor recíproco del Padre y del Hijo[21]. Él es la manera propia e incomunicable de existir de la sustancia divina, que es Amor. Esta manera propia, que caracteriza a las personas, consiste en la forma de

---

15. *De Trin.,* IV, 24: trad. Salet, p. 285.

16. *De Trin.,* IV, 17 y 20: en este último capítulo Ricardo afirma la identidad de sentido en la diferencia de los términos empleados por los griegos y latinos: cf. infra, p. 609.

17. *De Trin.,* IV, 12 y 19, donde se encuentra esta fórmula, a propósito de dos personas distintas en Dios: «Quamvis enim utrisque sit unus modus essendi, non tamen utrisque est unus modus existendi.» Y en el c. 20, esta otra bella fórmula: «nihil aliud est persona ista quam dilectio summa alia proprietate distincta.»

18. G. Salet cita a este respecto (p. 254, n. 1) a san Juan Damasceno: «La palabra hipóstasis tiene dos sentidos. Puede significar la simple existencia; entonces equivale exactamente a *ousia*... O puede significar la existencia que existe por ella misma y subsiste en su individualidad. Entonces significa el individuo numéricamente distinto, por ejemplo Pedro, Pablo, un caballo determinado» (*Dialéctica,* 42: PG 94, 612).

19. *De Trin.,* V, 8: Salet, p. 321.

20. *De Trin.,* V, 13: Salet, p. 337. Igualmente, VI, 13 final.

21. En el breve tratado la carta *Quomodo Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii* (PL 196, 1011-1012; Ribaillier, p. 164-166), Ricardo parte de la visión agustiniana que le ha impuesto la pregunta de su corresponsal y que no es exactamente la suya. Ribaillier, p, 159-160, demuestra que las dos visiones son diferentes, no contradictorias. *De Trin.,* III, 19 ofrece una apertura hacia la idea del amor *mutuo,* que figura expresamente en el *De tribus appropriatis,* ed. Ribaillier, p. 184.

vivir y realizar el amor: sea como puramente gratuito, sea como puramente recibido y debido. Todo esto se traduce perfectamente en términos de procesión y, por consiguiente, de origen. A partir del Innascible, existe una procesión inmediata, la del Amor-Hijo, y una procesión a la vez inmediata (del Padre) y mediata (del Hijo), la del *Codilectus,* del Espíritu [22].

Del Espíritu no procede persona alguna, pero, por su mediación, el Dios Amor es dado a los fieles y echa raíces en ellos. Y merece el nombre de Don.

> Dios da el Espíritu Santo al hombre en el momento en que el amor obligado *(debitus)* que se encuentra en la divinidad es inspirado al alma humana (...)
> Cuanto más hacemos subir a nuestro creador el amor que le es debido *(debitum),* tanto más somos configurados a la propiedad del Espíritu Santo. Es dado, inspirado, al hombre, precisamente para lograr esa finalidad; para que el hombre sea configurado al Espíritu en la medida de lo posible. Pero señalemos que este don nos es enviado, este envío nos es dado al mismo tiempo, y de la misma manera, por el Padre y por el Hijo. Porque el Espíritu recibe de uno y otro todo lo que posee. Y, puesto que de uno y otro tiene el ser, poder y querer, tenemos razón al decir que ellos lo envían y dan; que ha recibido de ellos el poder y querer venir a nosotros y habitar en nuestro interior [23].

Ricardo no utiliza el principio formulado por san Anselmo «in Deo omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio» [24]. Para distinguir las personas no arguye partiendo de la relación Padre-Hijo, Donador-Don. También él las distingue por el origen, pero utilizando únicamente un análisis del amor en su perfección absoluta y sirviéndose de las distinciones que este amor encierra.

No obstante las apariencias, la especulación de Ricardo no es una pura deducción de metafísica sagrada. No sólo presupone la revelación —arranca de las *expresiones* de la fe—, sino también la experiencia espiritual. Hace un llamamiento expreso a ella [25]. Este apoyo en la experiencia humana del amor en su estado y grado más intensos estaba justificado por el enunciado paulino, citado hasta diez veces en un escrito tan parco en citas. «Porque las perfecciones invisibles de Dios, desde la creación del mundo, se hacen claramente visibles a través de sus obras» (Rom 1,20). Pero la innovación de esta experiencia no se prolonga en una búsqueda de la vida del Espíritu en la historia o en la economía. Ricardo nos ofrece una teología de la Tercera Persona, no una «pneumatología» plena.

22. *De Trin.,* V. 6 a 10.
23. *De Trin.* VI, 14 : Salet, p. 413 y 417.
24. El único pasaje que podría evocarlo (lejanamente) sería V, 14, pero la «relación de oposición» se sitúa entre recibir y dar, dar y recibir.
25. Cf. *De Trin.,* III, 3: «Que cada uno entre en sí mismo. Indudable e indiscutiblemente, reconocerá en su interior que nada hay mejor ni más deleitable que la caridad...» (Salet, p. 171s). Lo que dice en III, 16 de la dulzura de la amistad supone, evidentemente, una experiencia personal.

b) Alejandro de Hales y san Buenaventura

Ambos autores son posteriores a Ricardo, de quien dependen estrechamente en sus respectivas triadologías. En la gran escolástica del siglo XIII, continúan desarrollando la coherencia racional del discurso de la fe desde la interioridad de ésta. Cuando Buenaventura descubre que la «plenitud» es fuente, que «primero» significa «principio», y, por consiguiente, comienzo de una comunicación, es deudor de la fe, no del puro contenido racional de los conceptos. Pero estos conceptos, pensados a la luz de las afirmaciones de la fe, le suministraron una visión coherente y grandiosa. Algo hemos dicho acerca de esto (supra, p. 116, con bibliografía) al tratar el tema del Espíritu, nexo de amor mutuo entre el Padre y el Hijo[26]. Y en otro lugar expondremos la teología del «Innascible», es decir, del Padre como fuente de la divinidad (infra, p. 570).

Alejandro de Hales († 1245) es sumamente breve en su *Glossa* a las *Sentencias.* No obstante, esboza ya ahí la línea que él seguirá, y más tarde sus discípulos: la de un acuerdo entre san Juan Damasceno y san Agustín, que representan, respectivamente, a griegos y latinos. Agustín habla de la vida interna de Dios; el Damasceno, de su relación con las criaturas[27]... Evidentemente, esto no satisface. Las cuestiones «Antequam esset frater» ponen de relieve una intención verdaderamente irenista en el tratamiento de la «controversia entre griegos y latinos acerca de la procesión *ab utroque*»[28]. Es posible, incluso, que tengamos ahí un eco de los diálogos reales («concedebant»...). Los griegos sostienen que el Espíritu es Espíritu *del Hijo,* pero que no procede de él. «Responsio pro illis», según san Juan Damasceno y que Alejandro cita con mucha frecuencia, afirma que el Espíritu es amor del Padre para el Hijo, procediendo del Padre en el Hijo, pero es amor del Hijo para el Padre sin proceder del Hijo al Padre. Por este motivo, los griegos dicen Espíritu del Hijo y no dicen que procede del Hijo, sino que reposa en el Hijo. Dicen que el Espíritu procede del Hijo hacia la criatura, pero no que procede del Hijo «sim-

---

26. Op. cit. infra (n. 31) pars 2, inq. V, tract. II, sect. II, q. III, memb. 3 (p. 460s). Alejandro de Hales dice: «Magistri concedunt hanc "Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto", sed dissentiunt in determinatione ablativi.» Buenaventura plantea la cuestión de la siguiente manera: ¿cómo interpretar este ablativo? Y responde: «quasi effectus formalis», «aliquo modo in ratione formae»: *I Sent.,* d. 32, a. 1, q. 1 (ed. Quaracchi, p. 560). Odón Rigaldi habla ya de esta manera supra, p. 116, n. 7).

27. Alexandri de Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum.* In librum primum («Bibl. Franciscana Scholastica Medii Aevi» XII), Quaracchi, 1951; dist. XI, p. 135s.

28. Alexandri de Hales, *Quaestiones disputatae «Antequam esset frater»* («Bibl. Franciscana Scholastica Medii Aevi» XIX), Quaracchi, 1960; q. 8, membr. 1, 2 y 3, p. 67s.

pliciter», porque no procede del Hijo hacia el Padre [29]. Desde ahí ve Alejandro «utriusque positionis concordia» [30]. Basta con admitir a Agustín y al Damasceno afirmando, con el primero, la procesión interna del Espíritu *a Filio*, pero no *in Patrem* y, con el segundo, la procesión *ad creaturas*.

Pero, ¿son las cosas tan sencillas? ¿Se ha tocado los verdaderos puntos del debate?

En la *Summa Theologica* encontramos otro panorama. La pneumatología es mucho más sistemática. Juan de la Rochela, discípulo de Alejandro, ha tenido mucho que ver en el cambio producido. Se contempla la vida divina bajo el prisma del Bien que se comunica, porque, natural y esencialmente, el Bien tiende a difundirse [31]. Y lo hace de dos maneras: por modo de naturaleza, es la generación (del Hijo); y por modo de amor o de don, es la procesión del Espíritu. Alejandro cita frecuentemente a Ricardo de San Víctor (c. 1). Y responde a la objeción griega [32] echando mano de Ricardo y de su teoría del *condilectus:* si el Espíritu procede del Padre *y* del Hijo, procede o bien de la esencia común, pero él la tiene igualmente, o según que el Padre y el Hijo son diferentes, pero entonces «no conveniunt in aliquo» (divergen en algo...). Responde Alejandro: el Espíritu no procede del Padre y del Hijo ni en cuanto que ellos son uno (la esencia), ni en cuanto que son diferentes, sino en cuanto que, siendo diferentes, son uno; es decir, en cuanto que Padre e Hijo son Dios. Su unidad es la de la esencia *en cuanto* hipostasiada en el Padre y en el Hijo de manera personal.

La triadología de san Buenaventura está muy bien trabada conceptualmente, *pero en la fe* [33]. Buenaventura descifra el misterio de Dios en tres libros, el de la naturaleza, el del alma y el de la revelación. Este último es la clave para entender los dos anteriores. Pero es necesario leer este último bajo una luz (iluminación) interior que nos hace sentir de Dios *altissime* y *piissime*, en consonancia con lo que

29. Op. et loc. cit., membr. 1, n.º 16 y 18, p. 71 y 72.

30. Op. et loc. cit., membr. 3, n.º 29-35, p. 75.

31. *Summa Theologica*, lib. I, p. 1, inq. II, tract. un., q. 1, tit. II, c. 1 (Quaracchi, 1924, p. 436s). Th. de Régnon ha expuesto la triadología de Alejandro teniendo en cuenta únicamente la *Suma* y utilizando el texto tal como existía entonces: *Études de théol. positive sur la S. Trinité*, t. II, París 1892, p. 338-431.

32. C. 5, p. 452-453. Remite a pars 2, inq. II, tract. III, sect. II, q. 1, tit. II, a. 3; p. 602s: «sunt unum in spirando». Ibid., a. 6, p. 696-697: «Spiratio convenit Patri et Filio secundum hoc commune quod est unitas naturae sive rationis naturae, quae non est unitas naturae absolute vel essentialiter dictae, sed relative dicitur.» Y Alejandro parece citar un texto de Isidoro *(Sent.*, V, 15, 2: PL 83, 569) quien, a su vez, cita a Jn 17,22, «ut sint unum sicut et nos unum sumus». No sabemos el comentario de los padres griegos a este texto.

33. Buenaventura lo señala desde el principio: *I Sent.*, d. 2 (Quaracchi I, p. 54: «sicut fides dicit»); d. 3 (p. 93).

puede pensarse de más sublime, de más religioso, ferviente y profundo [34]. Con todo, es claro que hay construcción intelectual según los siguientes criterios: lo que puede decirse de más alto, de más profundo, de más fervorosamente religioso. Puede obtenerse una idea leyendo la condensación que nos ofrece Buenaventura en su *Itinerarium mentis in Deum,* de 1259:

Tomad buena nota: lo mejor es sencillamente aquello que no puede concebirse mejor. Y es tal que no podemos concebirlo como no existente, porque es mejor el ser que el no ser. Y es tal que no podemos sino concebirlo trino y uno. Porque «quien dice bien, dice difusivo de por sí» y, por consiguiente, el sumo bien es sumamente difusivo de por sí. Pero una difusión soberana tiene que ser, necesariamente, actual e intrínseca, substancial e hipostática, natural y voluntaria, gratuita y necesaria, sin restricción y perfecta. Por consiguiente, si no existiera eternamente, en el Bien soberano, una fecundidad actual y consubstancial y una hipóstasis de igual dignidad, como es la fecundidad por medio de generación y de espiración — de suerte que sea de un principio eterno doblemente principio en la eternidad —, de manera que haya *Amado y Compañero de amor* [*dilectus et condilectus*], engendrado y espirado, es decir, Padre, Hijo y Espíritu Santo, jamás tendríamos Bien soberano, porque no se difundiría de manera soberana. Porque la difusión temporal en la criatura no es sino como un punto en el centro de una esfera, si la comparamos con la inmensidad de la Bondad eterna. En consecuencia, podemos concebir una difusión mayor: aquella en la que el principio de difusión comunica a otro toda su substancia y naturaleza. Y no existiría Bien soberano si no fuera tal en la idea que se concibe y en la realidad.

Si, por consiguiente, puedes captar *(contueri),* con el ojo de tu espíritu, la pureza de la bondad que es el acto puro del principio amante de caridad de un amor gratuito y [de un amor] debido y [de un amor] compuesto por los dos, que constituye la difusión más plena por modo de naturaleza y [por modo] de voluntad, estás ante la difusión por modo de Verbo en la que [Dios] dice todas las cosas y por modo de Don, en el que son dados todos los dones restantes. Puedes ver, por la comunicabilidad soberana del Bien, que es necesario que exista la Trinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Debido a la suprema bondad, es necesario que exista en ellos suprema comunicabilidad y, debido a ésta, una soberana configurabilidad; y, como consecuencia de todo lo dicho, una soberana coigualdad y, por ella, una soberana coeternidad; y, en virtud de todo ello, una soberana cointimidad en virtud de la cual el uno es necesario en el otro por una soberana circumincesión; el uno opera en el otro por la total indivisión de substancia, de virtud y de operación de la bienaventurada Trinidad misma [35].

Dos grandes valores presiden y animan esta síntesis. En primer lugar, la idea de que el Bien es difusivo de por sí. Esta idea viene de Dionisio [36] y traduce la primacía platónica reconocida al valor y al bien en relación al ser. Se trata, pues, de captar esta propiedad del bien en su grado supremo, en el amor supremo o soberano. A continuación, la aplicación a la vida intradivina. Esta aplicación fue realizada por Ricardo de San Víctor. No vamos a entrar en el tema de

34. Cf. *De mysterio Trinitatis,* q. 1, a. 2 (Quaracchi V, p. 51s).
35. *Itinerarium,* VI, 2: *Opera,* Quaracchi V, p. 310-311.
36. *De coel. Hierarchia,* c. 4, 1 (PG 3, 177). *De Divinis Nomin.,* c. 4 § 5 y c. 5 § 20 (PG 3, 593, 720). Buenaventura, *I Sent.,* d. 2, q. 2 (I, p. 53).

si el mencionado autor dependía de Dionisio o no. Él aplicó la idea de amor en su forma suprema de altruismo (amistad). Buenaventura recogerá de Ricardo las ideas de *dilectus condignus* y de *condilectus*, la distinción entre amor gratuito, amor debido o recibido y la mezcla de los dos. Buenaventura añade el tema de comunicación o emanación por modo de naturaleza y por modo de voluntad y de liberalidad. Este tema, juntamente con el del *condilectus*, permite a Buenaventura justificar como «necesaria» la existencia de la tercera Persona [37]. El Espíritu es, pues, amor y don. Buenaventura señalará algunas precisiones en torno a este amor. En primer lugar, ¿en qué sentido es este título prerrogativa personal del Espíritu Santo, siendo así que el amor debe ser atribuido a las tres personas? [38] El amor existe en Dios en sentido esencial y en sentido nocional, es decir como nombre personal del Espíritu. En este segundo sentido, el Espíritu es el amor *mutuo* del Padre y del Hijo [39]. Efectivamente, tal es el Espíritu. Buenaventura retornará a esta cuestión muchas veces. Para él, el tema reviste importancia capital:

> De su carácter de reciprocidad, el amor recibe la perfección de su valor deleitable, de su valor de unión y de rectitud. En consecuencia, o bien no es necesario hablar en Dios de una persona que procede por modo de amor, o, si se da esta procesión, debe ser por modo de caridad mutua [40].
>
> El amor que es el Espíritu Santo, no procede del Padre en cuanto que se ama a sí mismo, ni del Hijo en cuanto que se ama a sí mismo, sino que procede en cuanto que el uno ama al otro ya que él es un *nexus* (nudo, lazo) [41].

---

37. *I Sent.*, d. 2, q. 4 (p. 57); d. 10, a. 1, q. 1 (p. 195) y q. 2 (p. 197). Y. cf. J.F. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons selon S. Bonaventure*, París 1929, p. 26-28.
38. *I Sent.*, d. 10, a. 2 q. 1 (p. 201): «La palabra "dilección", dice él, puede ser tomada en Dios o en relación con la esencia, o en referencia al acto nocional, o en relación con la persona. Puede decirse en relación a la esencia; porque cada persona se ama a sí misma. Puede decirse en relación al acto nocional; porque el Padre y el Hijo se ponen de acuerdo para producir el Espíritu Santo (concordant in spirando spiritum sanctum), y esta concordia es un amor o una "dilección". Por último, puede decirse en el sentido personal; porque el que es producido por vía de perfecta liberalidad no puede ser sino amor o "dilección". Podrá encontrarse un ejemplo en el afecto creado con el que se aman un esposo y su esposa. Se aman con un amor "social" para vivir juntos. Además, se aman con un amor "conyugal" para procrear al hijo. Y si este hijo fuera procreado sólo con la concordia de la voluntad, sería "amor". Pero, de hecho, no es más que el "amado" a menos que no se le llame "amor" por una especie de énfasis. Pero, en Dios, es verdadera y propiamente el "amor" ya que tiene, a la vez, las características de amor y de hipóstasis: de amor, porque procede inmediatamente de una voluntad muy liberal por modo de perfecta liberalidad; de hipóstasis, porque, distinguiéndose de su principio productor y no pudiendo distinguirse esencialmente, se distingue de él personalmente.»
39. *I Sent.*, d. 32, a. 1, q. 1 y a. 2, q. 1 (p. 552 y 562).
40. *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 3 (p. 199).
41. *I Sent.*, d. 13, a. unic., q. 1, n.º 4 (p. 231); d. 10, a. 2, q. 2 (p. 202).

Si existe una primera procesión, por modo de naturaleza, y otra segunda, por modo de voluntad y de liberalidad, es evidente que el principio de la una y de la otra es, por esencia, fuente de ser. El pensamiento de Buenaventura está dominado por la idea de jerarquía tanto como por la de comunicación. En todo campo hay un *primero* que es, por consiguiente, *principio* de comunicación o de emanación: «primum, ergo principium»[42].

Ratione primitatis persona nata est ex se aliam producere; et voco hic primitatem innascibilitatem ratione cuius, ut dicit antiqua opinio, est fontalis plenitudo in Patre ad omnem emanationem, un infra patebit[43].	En razón de su cualidad de primero, una persona es, por naturaleza, propia para producir otra; llamo aquí «cualidad de primero» la innascibilidad en virtud de la cual, como dice una antigua opinión, existe en el Padre la plenitud de una fuente de la que todo emana, como veremos más adelante[43].

Las palabras finales de esta cita remiten a un pasaje de la distinción 27, donde Buenaventura expone y justifica su opción sobre la cuestión de saber si Dios engendra porque es Padre — tal sería la posición de santo Tomás — o es Padre porque engendra. Pero, en este último supuesto, ¿cuál es la razón por la que engendra? Porque es primero y esta cualificado por la innascibilidad, dirá Buenaventura. Para santo Tomás, la innascibilidad es una cualidad negativa, incapaz de cualificar positivamente a una persona. Pero Buenaventura escribe:

Por el contrario, hay que sostener que la innascibilidad, en su forma privativa, es una realidad perfecta y positiva. Se dice que el Padre es innascible porque no procede de otro. Y no proceder de otro es ser el primero; y la primacía es una noble afirmación. Efectivamente, «primero», bajo la razón formal de primero, es una afirmación de tal manera positiva — como tendremos oportunidad de ver — que, a la posición de primero, sigue la de segundo. Es primero, luego es principio. Es principio, luego tiene, en acto o en potencia, un término que procede del principio. *Quia primum, ideo principium; quia principium, ideo vel actu vel habitu est principatum.* Admitido, pues, que la razón de la primacía es por doquier la razón de principio para las cosas del mismo orden, debemos concluir que, si el Padre engendra y «espira» lo hace por ser el primero bajo la relación de toda emanación, sea generación o espiración. Y porque ser primero en el orden de la generación equivale a ser innascible e implica, al mismo tiempo, ser primero en el orden de la espiración, es decir, ser incapaz de proceder, tenemos que afirmar: «engendra porque es el Dios inascible.» Y no tene-

42. «Ideo principium quia primun»: *I Sent.*, d. 7, a. un., q. 2 (p. 139. Sobre la *primitas* como categoría capital del pensamiento de san Buenaventura, cf. *De Mysterio Trinitatis*, q. 8 (V, p. 114) y el *Lexique S. Bonaventure*, París 1969, c. v. La «reductio ad unum primum» es un esquema de pensamiento en Buenaventura, incluso en eclesiología. Y cf. *De Mysterio Trinitatis*, q. 2, a. 1 (V, p. 61); *II Sent.*, d. 37, a. 1, q. 3, fund. 3 (II, p. 867).

43. *I Sent.*, d. 2, q. 2 (p. 54). Es verdaderamente una declaración inaugural, al hilo del *De Trinitate*.

mos motivo alguno para continuar la discusión ni para preguntarnos por qué es innascible. Porque la innascibilidad es sinónimo de primacía y ante ésta tenemos que detenernos. Por consiguiente, etc. — Y es lo que se dirá más adelante, al comienzo de la distinción 29, en la frase: *Pater est principium totius divinitatis quia a nullo,* y he tocado ya esta verdad en muchos pasajes.

Quod movet ad hoc dicendum. Me anima a sostener esta doctrina, en primer lugar, la antigua afirmación de los grandes doctores, quienes afirmaron que la innascibilidad en el Padre significa una plenitud rebosante, *fontalem plenitudinem.* Y una plenitud rebosante es una plenitud que produce. Pero está bien claro que no se atribuye la plenitud rebosante al Padre porque produce criaturas, porque éste es un acto común a las tres personas; ni porque produce al Espíritu Santo, ya que este acto lo comparte con el Hijo. Por consiguiente, la plenitud rebosante en el Padre afirma la generación activa en el mismo. Si, pues, la innascibilidad es la plenitud rebosante, es evidente que... etc.

Movet etiam communis opinio. Me anima también la opinión común que considera la innascibilidad como lo propio del Padre. Pero lo propio, y lo más excelentemente propio del Padre, no puede ser una noción que consista en una pura privación. Porque, desde este punto de vista, la noción de innascibilidad conviene a la esencia y al Espíritu Santo. Por consiguiente, esta noción encierra algo: no una realidad absoluta, porque una prioridad personal no es algo absoluto; ni algo relativo positivo que se refiera al productor. Por consiguiente, la innascibilidad implica, de suyo, una referencia positiva a un término producido. Pero, según nuestra manera de comprender, la primera manera de producir es engendrar. Por ende, la posición de innascibilidad entraña la posición de la generación. En consecuencia, etc.

Movet etiam verbum Hilarii. Me anima también lo que dice Hilario en el 12.° libro de la Trinidad, donde afirma que el Padre es el «autor» del Hijo. Es claro que por «autor» entiende no el creador, sino el progenitor. El Padre es, pues, progenitor al igual que es autor. Y es autor por lo que constituye la autoridad en el Padre. Pero la autoridad suprema en el Padre tiene por razón la innascibilidad. Por consiguiente, en razón de la innascibilidad, engendra la hipóstasis del Padre. Éste parece ser el contenido de las palabras de Hilario en el libro 12.° de la Trinidad si se profundiza en ellas. E igualmente en el libro 4.°.

Movet etiam verbum Philosophi. También me anima la palabra del Filósofo. Éste dice de los principios que son tanto más poderosos cuanto más primeros; que la causa primera influye más que las restantes y que la causa que es absoluta y simplemente primera goza de una soberana influencia de todas las maneras. Si. considerando las causas entre las que existe conexión esencial, vemos que la primacía confiere a la causa primera la influencia soberana, y a las causas segundas una influencia proporcional a su rango esencial, habrá que pensar de igual manera allí donde existe un orden de personas; y afirmar que la primacía en la primera persona es la razón de que produzca las otras. Y, como la innascibilidad dice primacía, significa la plenitud rebosante respecto de toda producción personal. Tenemos una muestra de ello en la jerarquía de los géneros. Los primeros géneros son principio de los géneros subalternos. Los que son de tal manera los primeros que es preciso detenerse en ellos, tienen un poder extensivo infinito, como el punto respecto de la línea, la unidad en comparación con los números y, de igual manera, la esencia divina en cuanto es primera respecto de las criaturas. También tal vez porque la esencia divina es la primera omnipotente. Y, dado que toda esencia es posterior a la esencia de las tres personas, es imposible que una persona produzca algo sin las otras. Y aunque el poder de producir de las personas no deba extenderse a un número infinito, como se ha demostrado antes, con todo, si se supusiera, por un imposible, que mil personas hayan sido producidas, sería necesario que todas procedieran inmediatamente de la persona del Padre. Porque, de la misma

manera que la causa primera obra inmediatamente en toda producción mediata, lo mismo sucede en las procesiones de las personas [44].

El texto continúa. Buenaventura aduce otras cuatro razones.

Si nos preguntamos ahora dónde o cómo se sitúa Buenaventura, tendremos que responder: ciertamente en la línea de san Agustín, y esto tanto cuando se trata de la idea del Espíritu lazo de amor entre el Padre y el Hijo como en el análisis psicológico de la imagen de Dios en la *mens*. Pero Buenaventura, que encuentra la idea en I Sent., d. 3, no la convierte en el principio organizador de su síntesis. Ésta, a través de Ricardo, Alejandro y el Damasceno, es más cercana a las posiciones griegas. No por el tipo de discurso, que es escolástico, sino por valores grandes y decisivos:

— El sentido de la monarquía del Padre, expresada en los conceptos de *primitas, innascibilis,* fecundidad, «ideo principium quia primum» [45]...

— La definición de la persona como «el soporte de una naturaleza racional distinta por una propiedad» [46]. Esta propiedad es la relación, pero Buenaventura no utilizará, como hizo santo Tomás, el principio subrayado y formulado por san Anselmo: en Dios, todo es uno excepto allí donde interviene una oposición de relación. Las personas se establecen por su propiedad distintiva, que es idéntica a su origen y, por consiguiente, a la relación. Efectivamente, ellas no pueden distinguirse por algo absoluto. Pero es discutible que, al afirmar la unidad de substancia, Buenaventura se aferra a la comunicación de vida de persona a persona. Este sentido del misterio deja su huella también en el hecho de que quizás es el primer occidental que reserva un espacio a la circumincesión. Lo hemos visto al final del texto sintético del *Itinerarium* (supra, n. 35). Habla de ella también en otros lugares [47]. Es un aspecto misterioso, pero admirable, de la vida trinitaria como vida *de las Personas* en la unidad de naturaleza.

---

44. *I Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, q. 2 ad 3, según la trad. fr. de Th. de Régnon, II, p. 484ss. Citamos también: «innascibilitas quae idem est in Patre quod primitas, cum primum et principium sint idem» (I, d. 11, a. un., q. 2: p. 215); «auctor dicit in Patre fontalem plenitudinem, quia ipse non est ab alio sed alii ab ipso, et inde dicit, ut credo, eandem notionem quem dicit innascibilis, sed differenti modo» (I, d. 13, dub. IV: p. 240). Y cf. infra, p. 570s. Para Buenaventura, la innascibilidad incluye la fecundidad; implica que no tenga antecesor, padre, y que se tenga de qué dar el ser a otro: cf. la larga *retractatio* en el prólogo de *II Sent.*, reproducido en el escolio de los editores, I, d. 27, p. 1 a 2, p. 472s.

45. Cf. n. precedente. El Espíritu Santo procede *prius a Patre* «origine», «auctoritate»: *I Sent.*, d. 12, a. un., q. 1 y 2.

46. *I Sent.*, d. 23, a. 1, q. 1 (p. 409); d. 25, a. 1, q. 1 (p. 436; en la q. 2, admite la definición de Boecio); d. 34, a. un., q. 1 (p. 587), donde dice también *hypostasis*.

47. *I Sent.*, d. 19, q. 1, a. un., q. 4 (p. 349); *Collat. in Hexameron,* XXI, 19 (V, p. 434). Pedro Lombardo tenía un bello capítulo sobre esta cuestión,

4

TOMÁS DE AQUINO[1]

Tomás de Aquino tiene plena conciencia, y lo proclama con toda claridad, de que la Tri-unidad de Dios sobrepasa absolutamente las posibilidades de prueba o de comprensión de nuestra razón. Ésta puede entrever, a lo sumo, la existencia y los grandes atributos de Dios *creador.* Pero, en este campo, Dios actúa mediante su naturaleza común a las tres personas. Por otra parte, esas obras de Dios revelan a la divinidad de manera muy incompleta. Son como las huellas que deja el pie de una persona; pero su rostro y su voz continúan siendo desconocidos. Consciente de todo ello, Tomás hace su teología desde la fe y en la fe[2]. Y la hace utilizando los recursos de la razón con un rigor y maestría excepcionales; de una razón que se ha formado en la escuela de Aristóteles y de las discusiones de escuela. Tomás tiene una confianza intrépida en el valor y la coherencia de lo verdadero que descubre la razón partiendo de lo real creado. Aplica sus exigencias o reglas en la elaboración de sus razonamientos teológicos con respecto al interior de las afirmaciones de la fe y arrancando de los enunciados de las Escrituras canónicas. De ahí una cierta impresión de racionalismo envolvente cuando leemos, por ejemplo, la cuestión 10 *De potentia.* Simultáneamente, constatamos una maestría si-

---

pero sin usar el término. Señalemos esta observación de Guillermo de San Thierry: no podemos nombrar una de las personas de la Trinidad sin que otra esté implicada: Hijo se refiere a Padre, Espíritu-Don evoca Donador. Prueba de que las personas son relativas una a la otra y están la una en la otra.

1. Textos principales: *I Sent.*, d. 3-31; *C. Gentiles,* IV, c. 1-28, *Contra errores Graecorum* (en 1264); *Q. disp. De Potentia,* q. 8-10; ST, I, q. 27-43.

Estudios de conjunto: además de Th. de Régnon, *Ét. de théol. pos. sur la S. Trinité,* t. II, París 1892, H.F. Dondaine, *La théologie latine de la procession du Saint-Esprit,* en «Russie et Chrétienté», 1950, p. 211-218; M.T.L. Penido, «*Cur non Spiritus Sanctus a Patre Deo genitus*». *S. Augustin et S. Thomas,* «Rev. Thomiste», (1930) 508-527, y *Glosses sur la procession d'amour dans la Trinité* «Ephem. Théol. Lovan.», 14 (1937) 33-68 (discusiones subsiguientes: cf. «Bull. Thomiste» [1937-39] 135-139 y 547-549); A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de S. Thomas* («Bibl. thomiste» XXXII), París 1956; J. Pelikan, *The Doctrine of the Filioque in Thomas Aquinas and its Patristic Antecedents. An Analysis of Summa Theologica, Part I, q. 36,* en *S. Thomas Aquinas Commemorative Studies,* I, Toronto 1974, p. 315-336. Véase, finalmente, supra, p. 116-120 y 145ss.

2. Tomás se explicó frecuentemente acerca de esto, por ejemplo: *I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4; *C. Gentiles,* I, 3 y 9; IV, 1; *De Potentia,* q. 9, a. 5 y 9; q. 10, a. 1; ST, I, q. 1, a. 8 ad 2; q. 32, a. 1; q. 45, a. 6. Cf. también *Quodl.*, IV, 18, «quomodo sit verum».

milar en el conocimiento y utilización de la Escritura y de los padres, a pesar de que Tomás parece no tener un conocimiento completo de la patrística griega [3].

Podríamos escribir un libro completo sobre la pneumatología de santo Tomás. Para realizar tal tarea, sería preciso desarrollar, al menos, cuatro capítulos: 1. Los grandes principios de la elaboración teológica de la fe trinitaria. 2. La procesión del Espíritu Santo «a Patre et Filio tanquam ab uno principio». 3. El tema del Espíritu como amor mutuo del Padre y del Hijo (cf. supra, p. 116-120). 4. La función del Espíritu Santo en la vida del cristiano y en la Iglesia. Este último capítulo ha sido trabajado poco si exceptuamos la cuestión de la habitación y la de los dones del Espíritu Santo. Yo mismo he hablado ya de estos últimos puntos [4]. Más adelante trataremos la función del Espíritu Santo en los sacramentos. Pero el lugar asignado por santo Tomás al Espíritu en el conjunto de la economía de gracia y en su visión de la Iglesia espera que alguien trate el tema con la amplitud y precisión que merece [5].

Presentar a Tomás como «esencialista», es decir, como teólogo que sitúa o ve primero la esencia común y posteriormente las personas en ella, es interpretar a Tomás de una manera que traiciona el equilibrio de su teología. Esto no debería ya ser posible después de los extraordinarios estudios de A. Malet, H.F. Dondaine, E. Bailleux, M.J. Le Guillou, etc. [6] Frecuentemente, se basa tal interpretación en el hecho de que el estudio de la trinidad de personas va precedida, en la *Suma*, por el estudio de lo que concierne a la esencia divina. Tendríamos que preguntarnos: ¿es posible, pedagógicamente, no proceder de esta manera? ¿No está justificada esta manera de proceder por la economía de la revelación? ¿No comienza san Juan Damasceno por la unidad

---

3. En teología trinitaria sólo cita verdaderamente a Dionisio y a Juan Damasceno. Sólo hay una referencia global a *doctores Graecorum:* q. 35, a. 2 c. y ad 4. Sus referencias a los padres griegos en la parte primera se refieren a la antropología y a la obra de los seis días: G. Bardy, *Sur les sources patristiques grecques de S. Thomas dans la 1ère partie de la Somme théol.*, «Rev. Sc. ph. th.», 12 (1923) 493-502. Es de señalar el alto aprecio por san Gregorio Nazianceno, q. 61, a. 3 c, final; en general, *C. err. Graec.*, I, 10.

4. Para la habitación, supra, p. 289ss; para los dones, 145s y 341-347.

5. Observaciones interesantes en M. Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk*, Ratisbona 1903; referencias en nuestro artículo *Vision de l'Église chez S. Th. d'A.*, «Rev. Sc. ph. th.», 62 (1978) 523-542 (p. 532-36).

6. A. Malet, op. cit. (n. 1) y *La synthèse de la personne et de la nature dans la théologie trinitaire de S. Thomas*, «Rev. Thomiste», 54 (1954) 483-522; 55 (1955) 43-84; E. Bailleux, *Le personnalisme de S. Thomas en théologie trinitaire*, ibid., 61 (1961) 27-60; M.J. Le Guillou, *Le Christ et l'Église. Théologie du mystère*, París 1963; *Le Mystère du Père*, París 1973. El *Contra errores Graecorum*, I, 4 critica todas las fórmulas que refieren las procesiones de las personas *a la esencia.*

de «Dios»? Tomás tuvo una percepción extremadamente aguda de lo absoluto de Dios, de su trascendencia, de su independencia y suficiencia [7]. En su misterio necesario y absoluto, Dios se conoce y se ama a sí mismo. La libertad soberana es la bandera que ondea cuando Dios comunica su bondad en el misterio libre de la creación y de las «misiones divinas», por las que las criaturas «hechas a su imagen» son asumidas en esta vida de conocimiento y de amor y, de esta manera, son «divinizadas».

La palabra de Dios y la fe nos enseñan que existen tres personas en la unidad de la substancia divina. Tomás llega al conocimiento de ese artículo por medio de la fe; no dispone de otro camino. Pero, como teólogo, quiere esforzarse por comprender: «utcumque mente capere» (CG, IV, 1). Dios ha descendido a nosotros en formas y palabras de nuestro mundo. Nosotros utilizaremos los mismos instrumentos para subir hasta él.

Tomás emprende decididamente el camino trazado por san Agustín y, de manera especial por san Anselmo. Conoce los senderos recorridos por Ricardo de San Víctor y Buenaventura. Los critica discretamente [8]. Retiene la idea del Espíritu Santo amor y don, los títulos que le son atribuidos justamente (I, q. 37 y 38); retiene, incluso, la idea del Espíritu Santo amor mutuo del Padre y del Hijo, pero no hace de estas ideas el principio de inteligibilidad y de construcción *teológica* del misterio de la santa Tríada. Para él, ese principio es la estructura del espíritu, que comprende conocimiento y amor de sí [9]. No queremos decir que Tomás dedujera estas facultades o estos actos de la *esencia* de Dios ni que vea en esta estructura el equivalente de una «razón necesaria», al estilo de san Anselmo. Tomás conoce y sigue a san Anselmo, pero descarta, por principio, la idea de razón necesaria [10]. La fe es la que afirma la tríada Padre, Verbo-Hijo, Es-

7. Permítasenos aportar el testimonio de nuestra experiencia personal. La distribución de los tratados a estudiar nos hacía comenzar la teología por el *De Deo uno*. Y esto coincidía con la recepción de las «órdenes menores». De ello sacamos el beneficio de un sentido muy vivo de lo absoluto de Dios.

8. Crítica al argumento de Ricardo por la comunicación de su bien, necesaria para la bienaventuranza perfecta de Dios: *De Potentia*, q. 9, a. 5, videtur quod non 24; ST, 5, q. 32, a. 1 ad 2. Crítica de la construcción de Buenaventura sobre la *innascibilitas:* ST, I, q. 33, a. 4 ad 1.

9. Cf. *C. Gent.*, IV, 19, 23 final, 26; *De Potentia*, q. 10, a. 1 y 2; ST, I; q. 27, a. 1, 3 a 5; q. 37, a. 1; el enigmático *Compendium Theologiae*, 1, 50: «Deus in esse suo naturali existens. et Deus existens in intellectu, et Deus existens in amore suo unum sunt...»

10. Cf. V. Vaggagini, *La hantise des «rationes necessariae» de S. Anselme dans la théologie des processions trinitaires de S. Thomas*, en *Spicilegium Beccense*, I, congreso internacional del noveno centenario de la llegada de Anselmo a Bec. Le Bec-Hellouin y París 1959, p. 103-139. Pienso que «obsesión de las *rationes necessariae»* no es una buena definición. Se trata de la racionalidad *de la fe* y *en la fe*. El que la emisión de un verbo por la inteligencia sea tratada como una perfección simple nos explica, supuesta la fe, que existe procesión de

píritu. A los ojos de Tomás, el mejor planteamiento intelectual de este misterio de fe es lo que sabemos de la estructura de un ser espiritual. Éste existe de tres maneras: en su ser de realidad, en su pensamiento como «objeto» conocido, en su querer como «objeto» amado. Pensamiento y querer son operaciones inmanentes que permanecen en el sujeto como su vida. También son inmanentes el término mismo de estas operaciones, la expresión intelectual o verbo mental, la impresión que produce su acto de amar en la persona que ama.

Existen dos «procesiones» en Dios. Este término «procesión» es muy general y significa, sencillamente, que una realidad sale de otra [11]. Teológicamente, se las concebirá a la manera de operaciones del espíritu, como emanaciones o comunicaciones de su naturaleza por modo de inteligencia y por modo de voluntad [12]. Evidentemente, el modo de voluntad es productor de dinamismo, de movimiento. Tomás subraya con agrado que el nombre mismo de «espíritu, *spiritus*», indica un movimiento, un impulso [13]. Hará idéntica observación respecto de los dones del Espíritu Santo y del texto de Isaías donde se lee la enumeración de los mencionados dones [14].

No son emanaciones de la naturaleza de la manera como, en el hombre, las facultades emanan de la esencia, de la que, además, se distinguen realmente. Las procesiones constituyen a las personas que son, a la vez, realmente idénticas a la esencia y realmente distintas entre sí. La totalidad del problema trinitario podría resumirse en la

---

un Verbo-Hijo en Dios, pero no permite concluir el hecho, porque ignoramos el modo positivo bajo el que tal o cual perfección se realiza en Dios, la manera como Dios *es* esta perfección en la unidad absoluta de sustancia: ¿simple atributo? ¿hipóstasis? ¿relación subsistente? Pero es exacto que cuando se toma las razones de conveniencia de la estructura formal de las realidades, esas razones rozan ligeramente la prueba de existencia.

11. Cf. *De Potentia*, q. 10, a. 1; a. 4 ad 13, *procedere* tiene la ventaja de ser el «verbum communissimum eorum quae ad originem spectant», lo que impide comprender la significación e importancia de *ekporeuesthai* para los griegos (aunque Tomás estuvo cerca de darse cuenta de ello en *I Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2 ad 3). Cf. también *C. err. Graec.*, II, 16; ST, I, q. 36, a. 2 c final.

12. Fórmula que Tomás comienza, en *De Potentia*, q. 10, a. 2, a utilizar como sustituta de la de las *Sentencias*: «per modum *naturae, per modum voluntatis*». Lógicamente, las *Sentencias* privilegiaban el tema «Hijo» en detrimento de «Verbo». Los padres griegos habían seguido preferentemente el tema «Hijo», aunque también el de imagen. Tomás demostró con gran rigor que el Verbo procede en Dios según una verdadera generación: la segunda persona es Hijo porque es Verbo y Verbo porque Hijo: *C. Gent.*, IV, 11; ST, I, q. 27, a. 2; q. 34, a. 1 y 2. Pero véase ya san Gregorio Nazianceno, *Oratio 30* «Theol.» IV), 20 (PG 36, 129 A).

13. Cf. *C. Gent.*, IV, 19, donde aparece incesantemente la palabra *inclinatio;* 20 «amor vim quandam impulsivam et motivam habet»; ST, I, q. 27, a. 4 c. final y q. 36, a. 1, «nomen *spiritus* impulsionem quandam et motionem significare videtur».

14. ST, I-II, q. 68, a. 1: «Isaías habla no de *dones*, sino de *espíritus*, lo que significa que son «ab inspiratione divina».

siguiente frase: *un* absoluto, y *muchos* idénticos a ese absoluto y realmente distintos entre sí, hasta el punto de ser personas, es decir, una realidad espiritual existente por sí de manera incomunicable. La solución de estas aporías reside en las ideas de *relación, relación de origen,* con la *oposición* que ella encierra entre sus dos términos, es decir *relación subsistente.*

El Hijo no es el Padre, el Padre no es el Hijo. Pero el Padre es Dios, el Hijo es Dios. Cada uno es todo lo que es el otro, salvo ese carácter que le califica por referencia a otro y que, de esta manera, le distingue de él en el seno de su mutua unidad [15]. Por consiguiente, la relación es el elemento que caracteriza y define a la persona; relación que, a la vez, la une y la opone a la otra. La oposición es la misma de la relación: el que dice Padre, dice Hijo, y al revés. La unión está en la comunicación de todo el bien de la naturaleza (o esencia o substancia, comunicación que se realiza por el hecho de que uno es el origen del otro: el Padre lo es del Hijo, el Espíritu lo es del Verbo en el que él se expresa. De esta manera, la persona se constituye por su relación de origen [16]. Por esta relación, la persona se distingue *realmente* de la que es correlativa a ella. Pero, en Dios, estas relaciones se identifican *realmente* con la esencia soberanamente simple. De ahí que pueda hablarse de «relaciones subsistentes», definidas por Tomás y utilizadas por él en su triadología [17]. «Tal es propiamente la persona divina: es la *relación divina subsistente,* considerada, precisamente, como un *subsistente* distinto. O, dicho de otra manera, es la relación de origen en cuanto que goza, en Dios, de las

---

15. Como escribía san Máximo Confesor, «el nombre de Padre no es un nombre de esencia ni de energía, sino de relación, *skhesis,* y dice cómo el Padre es hacia el Hijo y cómo el Hijo es hacia el Padre»: *Ambigua,* 26 (PG 91, 1265 CD).

16. *De Potentia,* q. 8, a. 1. Para santo Tomás, la relación es lógicamente anterior al origen; ella es la que sitúa y define primero la persona. También, en un debate en el que san Buenaventura — partiendo de concepciones que hemos visto — sostenía una postura inversa. Tomás dice: «quia Pater est, generat», no es Padre porque engendra, sino que engendra porque es Padre. La distinción es sutil. Los escolásticos discutieron esta cuestión no por las palabras mismas, sino para poner orden *en nuestras maneras humanas de concebir y de hablar:* el famoso «modus significandi». Esto significa, al mismo tiempo, que la persona subsistente, con lo que la constituye tal (la relación), es absolutamente primera. Ella es lógicamente anterior a su acto: cf. ST, I, q. 40 y las explicaciones de H.F. Dondaine. En la relación misma, si se considera lo que ella es *en Dios,* su realidad, el «esse *in*», que la hace subsistente, es lógicamente anterior a su «esse *ad*», que la distingue de otra persona oponiéndola relacionalmente.

17. *De Potentia,* q. 8, a. 1 ad 4; a. 2; a. 3 ad 7 y 9; a. 4; q. 9, a. 4; a. 5 ad 13; q. 10, a. 1 ad 12; a. 2 ad 1; ST, I, q. 28, a. 2; q. 29, a. 3 y 4; q. 40, a. 1; q. 42, a. 5. Esta identidad real entre relación y substancia, dos términos que parecen situarse en la punta extrema de la realidad, es posible porque «substancia», en Dios, no se encuentra en un género: *De Pot.,* q. 8, a. 2 ad 1.

prerrogativas de la substancia y de lo absoluto, al tiempo que ejerce su incomunicabilidad intradivina»[18].

Esta teología de la persona, relación de origen, se aplicará a la segunda procesión, a la que se realiza en Dios por modo de voluntad o de amor. Es el tema de la procesión del Espíritu Santo no sólo *ex Patre,* sino también del Hijo, *ex Filio.* El tratamiento de este artículo en la *Suma* reviste una forma totalmente dialéctica y razonadora. Es cierto que Tomás aportará pruebas de la Escritura y de santos doctores[19]. Los textos bíblicos serán los citados por los latinos desde hace siglos, pero su valor de prueba es patentizado por medio de explicaciones racionales: el Espíritu es el Espíritu *del Hijo* (o de Cristo): Rom 8,9; Gál 4,6. El Espíritu es enviado por el Hijo, Jn 15,26, o la «misión» de una persona divina compromete su procesión. «Recibirá de mí» (Jn 16,14), declaración a la que sigue esta razón decisiva: «Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso he dicho: recibirá de lo mío.» Sabemos que los griegos entendían estos textos de la economía, no de las relaciones eternas. Pero Tomás pone de manifiesto que no pueden aplicarse a la humanidad de Cristo, sino a su divinidad. Santo Tomás se dedicará, de manera especial, a desarrollar las razones.

La principal de ellas es tomada del corazón de la teología trinitaria elaborada ya por san Anselmo. Las personas divinas no se distinguen por una perfección absoluta, sino sólo oponiéndose mutuamente por sus relaciones. Si las relaciones no se oponen, no hay personas diversas. Así, el Padre produce al Hijo por generación y al Espíritu por espiración, pero, como generación y espiración no se oponen entre sí, esta dualidad de relaciones no hace una dualidad de personas en el Padre. De igual manera, al no oponerse estas dos procesiones o modos de proceder, no son suficientes para distinguir al Hijo y al Espíritu entre ellos como dos personas. Pero, en Dios, solamente se oponen las relaciones de origen, que se oponen como princio y término. Por consiguiente, para que el Espíritu Santo se distinga personalmente del Hijo, es preciso reconocer una relación de origen entre ellos; es decir, que el Espíritu procede del Hijo al mismo tiempo que del Padre. Santo Tomás es casi brutal en su afirmación: si el Espíritu Santo no procediera del Hijo, no se distinguiría de él[20].

---

18. H.F. Dondaine, op. cit., t. I, p. 245, santo Tomás, *I Sent.*, d. 23, a. 3 c. Y cf. A Malet, op. cit. en n. 1.

19. Antes de la argumentación racional en *C. Gent.*, IV, 24, después en *De Potentia,* q. 10, a. 4. Véase también la segunda parte de *Contra errores Graecorum,* respecto de los cuales se sabe que muchos textos de los padres son, al menos parcialmente, inauténticos. Tomás se abstuvo de utilizarlos en la *Suma.*

20. *I Sent.*, d. 13, q. 1, a. 2; *De Potentia,* q. 10, a. 5 (muy desarrollado); ST, I, q. 36, a. 2; *In Ioan.*, c. 15, lect. 5 § 7. En *C. Gent.*, IV, 25 se trata con tal viveza el rechazo del *Filioque* por parte de los griegos que se pone de manifiesto que Tomás no entró en las razones de ellos.

Nos hallamos frente a un rechazo decidido de la triadología de Focio.

Pero Tomás prestará oídos más positivos que san Anselmo al tema del *per Filium*[21]. El Padre es el *Auctor*, el principio absoluto, del que el Hijo recibe la facultad de «espirar» al Espíritu[22]. El Verbo engendrado por Dios Padre no es una concepción cualquiera, sino, en su misma realidad de Verbo, un Verbo del que procede el Amor: «Verbum non qualecumque, sed spirans amorem»[23]. Con todo, Tomás se preocupa más de afirmar la unidad que de manifestar el orden de las hipóstasis: no llega a captar plenamente el alcance del *dia tou Hyiou* de los griegos. Presiente, sin embargo, la complementariedad de las dos fórmulas[24]. Pero, al admitir el *per Filium*, Tomás, igual que Anselmo, pone sumo empeño en excluir una desigualdad. Si el Padre *Auctor* comunica al Verbo la facultad de espirar, lo lleva a cabo constituyendo los dos un único e idéntico principio.

Aquí intervienen los griegos, con críticas o interrogantes, que se reproducen, idénticos, desde Focio hasta nuestros contemporáneos y amigos, pasando por Nilo Cabásilas[25] o Marcos Eugénico, en Florencia. Dicen ellos: Si el Espíritu procede también del Hijo, o bien procede de *dos* principios, o procede de la esencia común al Padre y al Hijo. Pero, en esta segunda hipótesis, el Espíritu procedería de sí mismo, ya que esa esencia le pertenece también a él. Y tal eventualidad debe ser considerada como absurda. A no ser que no se comparta la esencia y que las dos primeras personas compartan entre sí una realidad de la que no participaría la tercera...

Estas objeciones se justifican en la perspectiva propia de la triadología oriental y en relación con el vocabulario griego. La triadología oriental utiliza principalmente las hipóstasis y la monarquía del Padre. No existe procesión de una hipóstasis si no es partiendo de

21. En *De Pot.*, q. 10, a. 5, establece el *a Filio* en el cuerpo mismo del artículo; en ST, I, q. 36, en el artículo 3.

22. Véase infra, p. 186, la acogida que presta Tomás al *principaliter* de san Agustín y al tema *Auctor.*

23. *I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1; ST, I, q. 43, a. 5 ad 2; *In Ioan.*, c. 6, lect. 5 § 5.

24. En su *De Processione Spiritus Sancti* (PG 161, 397 C - 400 A), Bessarión señala claramente que «*ex Filio*» significa la igualdad, no el orden; «*per Filium*» el orden, no la igualdad y ve en estos dos aspectos diferentes y complementarios la preocupación, respectivamente, de los latinos y de los griegos.

25. Tras rechazar que pueda probarse con silogismos la procesión «Filioque», Cabásilas estudia y critica quince silogismos, que, a su vez, discute el padre Candal: E. Candal, *Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de Processione Spiritus Sancti* («Studi e Testi» 116), Vaticano 1945. Edición del tratado de Nilo Cabásilas, p. 188-385. Véase también la crítica de los silogismos de santo Tomás en *C. Gent.*, IV, 24, por Nilo Cabásilas y la respuesta del traductor, Demetrios Kydones, en M. Rackl, *Der hl. Thomas von Aquin und das trinitarische Grundgesetz in byzantinischer Beleuchtung*, en *Xenia Thomistica*, ed. S. Szabo, Roma 1925, t. III, p. 363-389.

otra hipóstasis que le comunicaría la plenitud de la naturaleza o de la esencia. Los términos *ekporeusis, aitia, arkhe,* se aplican únicamente al Padre y expresan el origen *primero.* Los latinos se equivocan cuando piensan que esos términos tienen su versión atinada en los conceptos latinos de *processio, causa, principium,* términos susceptibles de una aplicación más amplia que engloba al Hijo con el Padre[26].

Los latinos (ya anteriormente Alejandro de Hales), santo Tomás, dan sus explicaciones. No basta con decir «la espiración proviene de la naturaleza divina en cuanto que es común al Padre y al Hijo»[27], porque no proviene de la naturaleza, sino de los supuestos o personas que tienen en común una naturaleza que sólo existe hipostasiada. Siguiendo la lógica del principio según el cual las personas divinas se distinguen únicamente por una oposición relativa, santo Tomás distingue, en las propiedades, aquellas que son idénticas a las personas porque constituyen a éstas —la paternidad, la filiación— y las que, no siendo constitutivas (porque no encierran oposición relativa), pueden ser comunes a diversas personas. Éste es el caso de la espiración activa, que no opone al Padre y al Hijo en cuanto tales. Esta insistencia en las relaciones y la oposición relacional exigiría una nueva precisión que parecerá sutil, pero que se impone: el Padre no es principio del Espíritu *en cuanto Padre,* porque, a este título, lo es sólo del Hijo. Lo es, dirán los griegos, en cuanto *arkhe* y con el título de *proboleus*[28]. Los latinos dirán que el Espíritu procede no de Dios *su Padre,* sino *de Dios,* que es Padre[29]; o bien, que procede del Padre como *Auctor,* como principio absoluto. Afirman que, en la igualdad de la *virtus spirativa* existe, sin embargo, un orden: como en la Trinidad, donde las personas son iguales, pero proceden la una de la otra, el Padre es principio sin principio y el Hijo recibe de él su facultad de espirar al Espíritu en el acto único y simple que les es común.

Los latinos y santo Tomás se basan en el principio de que el Padre da todo al Hijo; excepto la cualidad de ser Padre. Por consiguiente, le da la facultad de «espirar». Pero el Padre no concede al Hijo la facultad de engendrar ni al Espíritu la de «espirar» con él; no le comunica la facultad de ser *principaliter* el origen del Espíritu. «La

---

26. El padre V. Grumel lo ha puesto claramente de manifiesto: *S. Thomas et la doctrine des Grecs sur la procession du Saint-Esprit,* «Échos d'Orient», 25 (1926) 257-280. Artículo excelente, continúa siendo actual.

27. Fórmula de Th. de Régnon, *Études...,* t. I, p. 308-309.

28. *Proboleus:* cf. supra, p. 71; san Juan Damasceno, PG 94, 849 A. Como contribución a esta cuestión, citamos A. de Halleux, «Rev. théol. de Louvain», 1979, 34. En san Gregorio Nazianceno, *Orat. 31,* 6, «el Padre es visto como naturaleza divina y fuente de la divinidad antes de serlo como polo de oposición personal»; con el símbolo de 381, «el título de Dios, exigido por el texto joaneo (15,26) no designa aquí a la primera Persona en su singularidad personal, sino únicamente como divinidad fontal» (p. 33-34).

29. Th. de Régnon, *Études...,* t. IV, p. 275.

esencia y la dignidad del Padre y del Hijo son idénticas, pero en el Padre existen según la relación del que da, en el Hijo, según la relación del que recibe»[30].

Por consiguiente, nos vemos abocados a mantener la plena verdad de la monarquía del Padre, pero sin convertirla en eje decisivo de la construcción teológica, como sucede en la triadología oriental.

El Espíritu Santo procede por modo de voluntad o de amor. Se le da, como nombres personales, el de Amor y el de Don (I, q. 37 y 38). Tomás ha conservado, en todas las etapas de su vida y en todos sus escritos, el tema del Espíritu como amor mutuo del Padre y del Hijo. Hemos dado ya bibliografía y hablado de este punto en p. 125-130.

En Dios, existe una procesión según la voluntad o el amor. Esta procesión hace existir eternamente al Espíritu Santo. Éste es, pues, hipostáticamente el Amor. Pero quien dice amor, dice impulso, movimiento hacia un bien. Para nosotros, por nuestra indigencia, es un impulso hacia la consecución de algo que no tenemos; no así en la amistad, que es comunicación al otro y con el otro. En Dios, es por sobreabundancia, por generosidad. Él *es Agape,* amor fuente, amor que da gratuitamente. Su amor no pretende apagar un hambre, sino suscitar y comunicar el ser[31]. Por consiguiente, si el Espíritu es, en Dios, el amor hipostático —su nombre de Espíritu expresa ya un impulso (supra, n. 13)— todo lo que es don, gracia, suscitar el ser o el bien, manifestará su propiedad de persona.

Siguiendo el hilo de esta línea de amor a sí (y a todas las cosas en sí) por Dios, santo Tomás trata de encontrar una inteligencia teológica de lo que él considera la fe sobre la Tercera Persona. En segundo lugar, considerando el amor esencial, común a los Tres, como ingrediente de la primera procesión y vivencia del Padre hacia el Hijo y de éste hacia el Padre, Tomás acepta el tema del amor mutuo y concibe al Espíritu Santo como lazo de los dos, *nexus amborum, amor unitivus duorum*[32]. Quienes exponen la pneumatología bajo el signo del amor mutuo del Padre y del Hijo citan gustosos los textos en que Jesús habla del amor del Padre a él y de su amor al Padre[33]. Esos textos apuntan al Verbo encarnado, en el que el «yo» metafísico es el del Hijo eterno, pero en el que tenemos que reconocer una con-

30. S. Tomás, I, q. 42, a. 4 ad 2.

31. Cf. el axioma frecuentemente repetido por santo Tomás: «amor Dei creans et infundens bonitatem in rebus», ST, I, q. 20, a. 2, 3 y 4; q. 23, a. 4; I-II, q. 26, a. 3 ad 4. *Tabula aurea,* s. v. Amor, n.º 21.

32. ST, I, q. 36, a. 4 ad 1; q. 37, a. 1 ad 3; q. 39, a. 8.

33. El Padre ama al Hijo: Jn 3,35; 5,20; 10,17; 17,23 hablan, evidentemente, del Cristo encarnado; 17,24 que supone la preexistencia de Cristo (cf. p. 431) y 26. El Hijo ama al Padre: Jn 14,30; 15,10 habla del Hijo encarnado.

ciencia y libertad humanas y, por consiguiente, un «yo» *psicológico* humano.

El tema del Espíritu como amor mutuo del Padre y del Hijo vive momentos de esplendor en las exposiciones recientes de triadología y en los libros de espiritualidad. Efectivamente, se presta a una explicación y exposición fáciles. Su correspondencia con la experiencia humana y el apoyo de la psicología interpersonal le otorgan actualidad. Alimenta fácilmente el fervor. Presenta inconvenientes a los ojos de los teólogos. Especialmente, el de prestarse a expresiones antropomórficas que rayan en la inexactitud teológica o doctrinal. También el de provenir de otro mundo mental, el de los orientales, de los ortodoxos. Pero no nos hagamos ilusiones: el pensamiento de santo Tomás, que es más accesible por ser más dogmático, tampoco es el de los ortodoxos...

Si el Espíritu procede por modo de voluntad y de amor, si es el amor increado hipostático, si merece tener los nombres de amor y de don como propios, es, evidentemente (por apropiación), el principio de lo que Dios suscita libremente fuera de sí como participación de su bondad. Santo Tomás desarrolla esto en tres capítulos, densos y ricos, de su *Contra Gentiles,* capítulos sobre los que volveremos, y en un breve capítulo del *Compendium theologiae* que glosa el tercer artículo del Símbolo. Leamos el texto:

> El segundo efecto causado por Dios es el gobierno del mundo, especialmente de las criaturas dotadas de razón a las que da la gracia y perdona los pecados. Todo esto es evocado en el símbolo; de una parte cuando confesamos que el Espíritu Santo es Dios. Esto significa que todas las cosas están ordenadas a la finalidad de la bondad divina, ya que es propiedad de Dios ordenar sus sujetos a su fin [el Espíritu es llamado «Señor»]. De otra parte, se ve que él da el movimiento a todo. Se le llama «dador de vida». En efecto, así como el movimiento que pasa del alma al cuerpo es la vida del cuerpo, de igual manera el movimiento con que Dios anima el mundo es una especie de vida del universo. Convenía que los efectos de la providencia divina fueran encomendados de manera especial al Espíritu Santo, ya que todo el gobierno divino depende de la bondad divina, que se apropia al Espíritu Santo, ya que éste procede como amor. Por lo que respecta al conocimiento sobrenatural, que Dios obra en las personas humanas por medio de la fe, se dice «la santa Iglesia católica», porque la Iglesia es la asamblea de los fieles; por lo que respecta a la gracia que él comunica a los hombres, se dice «la comunión de los santos». Por lo que se refiere a la remisión de las faltas, se dice «la remisión de los pecados» [34].

Lo que se enuncia allí en el estilo árido y racional del *Compendium,* es explicitado ampliamente:

1. En los ricos capítulos bíblicos del *Contra Gentiles,* IV, capítulos: 20, «De los efectos atribuidos al Espíritu Santo respecto de

---

34. *Compendium theologiae,* I, 147.

toda la creación», a saber, todo lo que existe de bondad, de movimiento hacia el fin, y de vida»; 21, «De los efectos atribuidos al Espíritu Santo respecto de la criatura dotada de razón en cuanto a lo que Dios nos otorga o prodiga», a saber, todo lo que se da por amor a un amigo; 22, «De los efectos del Espíritu Santo por el que Dios hace que la criatura retorne a él», a saber, según lo que encierra una vida de amistad, una vida filial, una vida en la libertad. Soñamos con una traducción un tanto elocuente de estos tres capítulos, glosándolos, en nota, con los comentarios o usos que Tomás hizo de tantos textos bíblicos magníficos en otras de sus obras...

2. En la II parte de la *Suma:* tanto cuando Tomás detalla las estructuras generales del obrar cristiano en la I-II, como cuando estudia en detalle los componentes en la II-II. Se trata de un actuar humano sobrenatural sostenido por la ley de Dios y la gracia del Espíritu Santo. Pero lo principal de la ley cristiana es esta gracia misma, de manera que la ley es ley de libertad (supra, p. 332s). Es una vida de hijo de Dios [35]. La gracia pone la caridad en nosotros. Tomás la define como amistad [36], que entraña la habitación de la santa Trinidad en nosotros (cf. p. 284-300).

Pero Tomás, que percibe el carácter teologal de la fe, esperanza y caridad con una agudeza excepcional, piensa que estas virtudes, que hacen al hombre hijo de Dios, sólo pueden ser ejercidas en todas sus exigencias y en su medida divina mediante impulsos provenientes del Espíritu Santo: tendremos entonces la teología de los dones a los que corresponden los frutos del Espíritu y las bienaventuranzas, actos o formas supremas de la vida cristiana. Hemos hablado de ello (cf. supra, p. 145-173 y 342-347). Tenemos, finalmente, el mérito, cuyo agente principal es el Espíritu: p. 316.

3. Todo esto concierne a la vida del cristiano. Esa vida es personal, pero no únicamente individual. Tomás concibe al fiel en Iglesia y la caridad como virtud del bien común de la Ciudad de Dios [37]. Esta ciudad es, igualmente, la Iglesia, Tomás la considera unificada, santificada, animada por el Espíritu Santo [38]. Evidentemente, no podemos detallar aquí tantas indicaciones diseminadas, pero coherentes, que forman parte, no obstante, de la pneumatología de santo Tomás.

---

35. Cf. E. Bailleux, *Le Christ et son Esprit,* «Rev. Thomiste», 73 (1973) 373-400. Sobre la vida filial, cf. p. 300ss y 311ss.

36. ST, II-II, q. 23. Nos sorprende que no haya allí evocación alguna del Espíritu como amor mutuo del Padre y del Hijo. Pero véase *C. Gent.*, IV, 21 y 22. Sobre la moral de santo Tomás bajo el signo de la caridad, cf. H.D. Noble, *L'amitié avec Dieu. Essai sur la vie spirituelle d'après S. Thomas d'Aquin,* Desclée de Brouwer, 1929.

37. Cf. *Q. disp. de virtutibus in communi,* a. 9; *de caritate,* a. 2; *In 1 Cor.*, c. 13, lect. 4; *In Ephes.*, c. 2, lect. 6.

38. Cf. supra, n. 5; infra, en el tema de los sacramentos, el primer capítulo de la parte segunda.

Es una lástima, porque este tema no ha sido estudiado aún con la amplitud que merece.

Los epígonos de los grandes doctores del siglo XIII, entre los que se encuentran y abundan los espíritus vigorosos, han elaborado y discutido las grandes cuestiones de la teología trinitaria utilizando de manera intempestiva conceptos filosóficos y razonamientos de pata de banco. M. Schmaus ha analizado, y editado en parte, esta literatura sobreabundante donde se tratan estas cuestiones sublimes con una confianza *intrépida* en las posibilidades de la razón teológica: el Padre, ¿engendra porque es Padre o es Padre porque engendra? Las dos procesiones de generación y espiración, ¿se distinguen por su término o por su principio? Si el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo, este «por el Espíritu» ¿puede ser considerado como un «efecto formal»? ¿Cuál es el principio *quo* (instrumental) de la espiración? ¿Cuál es la diferencia entre generación y espiración? ¿Se distinguiría el Espíritu del Hijo por una propiedad absoluta si aquél no procediera de éste? [39] A finales del siglo XIII y comienzos del XIV se bosquejan dos tradiciones, dos escuelas; una en la línea de santo Tomás, la otra sigue los pasos de Enrique de Gante y de Duns Escoto, de Buenaventura y, remontando, de Ricardo de San Víctor.

5

DEFINICIONES DOGMÁTICAS EN PNEUMATOLOGÍA SU NECESARIA HERMENÉUTICA

Las normas de la fe están diferenciadas y deben ser ponderadas. Son las Escrituras canónicas, las definiciones de los concilios, las profesiones de fe y la liturgia, enseñanza del magisterio ordinario y el de los doctores «auténticos», también la experiencia cristiana y el testimonio de las personas espirituales.

Las confesiones de fe que encontramos en la colección de A. y G.L. Hahn y al comienzo del Denzinger-Schönmetzer expresan de forma sobria la actividad «económica» de la Tercera Persona: remisión de los pecados, resurrección de la carne, vida eterna. El Espíritu ha hablado por los profetas, es vivificador, habita en los santos...

---

39. M. Schmaus, *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*. II. *Die trinitarischen Lehrdifferenzen* («Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. M. A.», 29), Münster 1930, XXVII-666 y IV-334 páginas.

Evidentemente, no podemos hacer un estudio de las liturgias antiguas. Ellas expresan doxológicamente la fe del pueblo de los bautizados. En la Iglesia anterior a Nicea, ocuparon un plano más destacado que la expresión teológica [1]. En la anáfora de la liturgia de san Basilio, la mención del Espíritu está ligada a la del Verbo mediante las palabras «por medio del cual (Verbo) se manifiesta el Espíritu Santo» [2]. Hemos visto las abundantísimas riquezas pneumatológicas que contiene la liturgia siria.

Hemos hablado ya del concilio de Constantinopla, 381 (páginas 104 y 476). Este concilio completó el artículo del Espíritu Santo contra los «pneumatómacos» y macedonianos [3]: «y (creemos) en el Espíritu Santo, señor y dador de vida, que procede del Padre, coadorado y conglorificado [con el Padre y el Hijo], que habló por los profetas.» El concilio quiso afirmar la consubstancialidad y, por consiguiente, la divinidad del Espíritu, pero sin emplear esas palabras expresas; se atuvo al texto de Jn 15,26 y mantuvo, fijándose en él, su contexto económico [4]. No pretendía precisar el modo de procesión del Espíritu, cuyo misterio veneraba. El «filioquismo» y el «monopatrismo» le son igualmente ajenos. No se convocó a ningún obispo latino ni, por consiguiente, estuvo presente en el concilio convocado por el emperador Teodosio. El concilio se había dado a sí mismo el calificativo de «ecuménico», puesto que era del imperio, pero, a pesar de ser admitido por Occidente, no fue calificado de esta manera hasta finales del siglo V [5]. Evidentemente, este texto es absolutamente normativo. Es expresión de nuestra fe.

Se atribuye al papa Dámaso, por el mismo tiempo, un decreto que se abre con una profesión de fe que insiste en la relación del Espíritu con Cristo. El Espíritu no es tan sólo Espíritu del Padre, sino también Espíritu del Hijo. Cristo ha dicho «procede del Padre» (Jn 15,

1. H.B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church*, Londres 1912, p. 151-159. A. De Halleux (art. cit., n. 3, p. 9) escribe, refiriéndose a los estudios de G. Kretschmar: «constatamos aún, en pleno siglo IV, un claro desequilibrio entre la experiencia espontánea, carismática o sacramental del Espíritu Santo como persona y como don divino y cristológico, por una parte, y la pneumatología refleja, por la otra...».

2. B. Capelle, traduce «procede»; *La procession du Saint-Esprit d'après la liturgie grecque de S. Basile*, «L'Orient syrien», 7 (1962) 69-76. Lo hemos criticado. Según B.C. el texto es de Basilio mismo.

3. DSch 150; G.L. Dossetti, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli*, edizione critica, Roma 1967; A.M. Ritter, *Das Konzil von Kontantinopel und sein Symbol...* Gotinga 1965; J. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople* («Hist. des Conciles oecum.» 1), París 1963; A. de Halleux, *La procession de l'Esprit Saint dans le symbole de Constantinople*, «Rev. théol. de Louvain», 10 (1979) 5-39.

4. Podemos ver una señal de ello en que ha mantenido el participio presente, *ekporeuomenon*, en vez de utilizar el aoristo, como el *gennethenta* que afecta al Hijo, lo que habría acentuado la eternidad de la *ekporeusis:* A. de Halleux, p. 34-35.

5. J. Ortiz de Urbina, op. cit., p. 223-240.

26) y «recibirá de mí y os lo anunciará» (16,14)[6]. Ésta era la fe romana que expresaría de nuevo el papa Pelagio I dirigiéndose al rey Childeberto en 557[7]. Roma no adoptó el «Filioque» hasta el siglo XI[8].

Los concilios de Toledo lo habían introducido en la profesión de fe, en el siglo VII. Pero se trata de concilios nacionales. Sin embargo, tales concilios sobrepasan su carácter local ya que, por una parte, tratan de la fe —como en este caso— y lo hacen para oponerse a errores dogmáticos; por otra parte, la doctrina de estos concilios fue ampliamente «recibida» por otras Iglesias. Se admite, generalmente, que los concilios romanos presididos por el papa recibían un incremento de autoridad, ya que la Iglesia romana y su pontífice son como un espejo o un compendio de la catolicidad. Así, el padre Louis Bouyer escribe: «La Iglesia admite siempre que los concilios parciales, en algunos determinados casos, podían expresar la *mens ecclesiae* de manera definitiva. Hasta un cierto punto, éste debe ser el caso de todos los concilios convocados por el papa y confirmados por él después de haber reunido una representación episcopal considerable»[9]. Sin duda, tal observación se aplicaría al IV concilio de Letrán, cuya importancia fue grande para la Iglesia latina del siglo XIII. En él era recibido su capítulo *Firmiter credimus* como cuarto símbolo[10]. Dice del Espíritu que es *ab utroque.* Existe la costumbre de contar los cinco concilios de Letrán y los dos de Lyón entre los concilios «ecuménicos». Opinamos, después de los estudios decisivos de V. Peri, que no existe lista oficial verdaderamente autoritaria de los «concilios ecuménicos» cuando salimos de los siete primeros que compartimos con la Iglesia ortodoxa[11]. Por consiguiente, puede ponerse en tela de juicio la calidad «ecuménica» no sólo del IV de Letrán, sino también del II de Lyón, 1274. Por lo demás, esta cualidad es difícil de ser definida de manera adecuada. Un acto importante realizado por Pablo VI en 1974 vino a autorizar esta puesta en entredicho. En su carta del 5 de octubre al cardenal Willebrands, *Lugduni, in urbe Galliae nobilissima*[12], califica el segundo concilio de Lyón de «sexto entre los concilios generales celebrados en Occidente». Los otros cinco son: los cuatro de Letrán y el primero de Lyón, 1245.

6. DSch 178 (¿en 382?).
7. DSch 441.
8. Supra, p. 495s. La profesión de fe enviada por León IX al patriarca Pedro de Antioquía el 13 de abril de 1053 contiene el *Filioque* (DSch 682), pero el concilio romano del 680 decía únicamente «ex Patre procedentem» (DSch 546).
9. L. Bouyer, *La Iglesia de Dios*, Studium, Madrid 1973, Apéndice II, p. 678.
10. DSch 800. Cf. Y. Congar, *S. Thomas et les archidiacres*, «Rev. Thomiste», 57 (1957) 657-671; R. Foreville, *Latran I-III. Latran IV* («Hist. des conciles oecum.» 6). París 1968.
11. Documentación y bibliografía en nuestro artículo *1214-1974. Structures ecclésiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident*, «Rev. Sc. ph. th.», 58 (1974) 355-390.
12. AAS 66 (1974) 620-625.

De esta manera, el santo padre tomaba nota oficialmente de que la «recepción» de la unión de Lyón había fracasado en Oriente.

En Lyón, el 6 de junio de 1274, el gran logoteta había leído, en nombre del emperador Miguel VIII, una profesión de fe enviada por el papa reconociendo la procesión del Espíritu Santo «ex Patre Filioque»[13]. En su sesión VI, el 17 de julio, el concilio había expresado la doctrina católica: «El Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, no como de dos principios, sino como de un único principio, no por dos espiraciones, sino por una única espiración»[14].

En Lyón no tuvo lugar discusión alguna. El emperador de Bizancio estaba bien representado, pero no puede decirse que la Iglesia griega lo estuvo verdaderamente. Como veremos, en Florencia, la situación será bien distinta. Florencia merece el título de concilio ecuménico. De hecho, ha sido contado, frecuentemente, como el octavo (cf. n. 11). La unión realizada, cuyo texto presentamos en otro lugar y en la que reconocemos, a la vez, la seriedad y los límites, fue denunciada en Oriente[15]. El texto de Florencia no es ya, pues, un trazo de unión entre las dos partes de la Iglesia. No obstante, sirvió de base a alguna unión posterior, como la de Brest, preparada por una larga profesión de fe redactada en 1575[16].

Tratando, no de Florencia, sino de los concilios celebrados y aceptados en Occidente desde el siglo XI, el padre Bouyer añadía:

> No es menos verdadero que sus decisiones, incluso cuando pueden ser consideradas como infalibles y, por consiguiente, irreformables, por el hecho de haber sido tomadas en ausencia de una considerable porción del episcopado, porción que habría representado una tradición teológica de las más venerables, pueden exigir complementos ulteriores que no habrían sido necesarios en el caso de un concilio ecuménico en el sentido más antiguo y verdaderamente pleno de la palabra.
>
> (...) A lo sumo, los occidentales podrían pedir que la obra de estos concilios sea aceptada por Oriente provisionalmente con una postura favorable, como un elemento positivo esencial para una colaboración más amplia y profunda de las cuestiones en litigio. Simultáneamente, Occidente debería ofrecer a Oriente la misma consideración hacia los concilios y decisiones dogmáticas que esta otra parte de la Iglesia juzga unánimemente como igualmente importantes.

No existe la menor duda de que la procesión del Espíritu Santo también del Hijo, o por el Hijo, forma parte de la expresión catolicoromana de la fe trinitaria. Es enseñada por el magisterio universal ordinario y la profesamos en el símbolo. Pero es la expresión *latina*

---

13. DSch 853.
14. DSch 850.
15. Cf. infra, p. 620ss. Texto en DSch 1300; añádase el decreto del 4 de febrero de 1442 «pro Iacobitis», DSch 1330-31, donde se invoca el principio anselmiano y tomista «in Deo omnia sunt unum ubi non obviat relations oppositio». Este decreto es una exposición de teología escolástica clásica.
16. Dsch 1986.

de la fe. Tiene algunos apoyos más o menos formales en algunos de los padres griegos, de manera especial en san Cirilo de Alejandría. Pero no podemos decir que sea la expresión griega de la fe. San Buenaventura decía de san Juan Damasceno: «*graecus erat*»; ¡habló en griego!» Un oriental podría decir de Agustín, Anselmo, Tomás y Buenaventura lo mismo: pensaron y hablaron como latinos. Igualmente Lyón II y Florencia. En Lyón no se produjo diálogo alguno. En Florencia, se atrajo al campo latino un punto de vista griego sin que se tomaran en consideración suficientemente otros puntos de vista griegos. Al menos esto deja relativamente abierta una posibilidad para el palamismo, como hemos señalado en su momento.

Un autor anglicano escribió en cierta ocasión: *Rome cannot change, but she can explain.* No puede pedirse a la Iglesia católica que reniegue de su doctrina sobre la parte del Hijo en la procesión eterna del Espíritu. Pero sí puede esperarse de ella que reconozca que sus fórmulas no expresan la totalidad de la fe de la Iglesia [17]; que caiga en la cuenta de que algunos puntos de su doctrina son emanaciones de la explicación teológica, pero no absolutamente de la fe [18]. Roma tiene que reconocer la posibilidad de otras expresiones de la misma fe, planteamientos que arrancan de otras concepciones y utilizan otros instrumentos de pensamiento. Pero, evidentemente, los ortodoxos son invitados a proceder a una hermenéutica crítica análoga de sus enunciados doctrinales. Será preciso volver a reactualizar la situación de los padres que estuvieron en comunión siguiendo caminos diferentes; será necesario llegar a admitir la posibilidad de dos construcciones teológico-dogmáticas del mismo misterio, objeto de la misma fe.

---

17. Así, el «*principaliter* a Patre». Por su lado, los orientales pueden reconocer que el símbolo no logra expresar la relación del Espíritu con el Hijo.
18. Así el principio anselmiano proclamado sólo en el «decreto pro Iacobitis» (supra, n. 15).

III

REFLEXIONES TEOLÓGICAS

1

EL PADRE, FUENTE ABSOLUTA DE LA DIVINIDAD

Mian gar isasin Hyiou kai Pneumatos ton Patera aitian
San Máximo Confesor, carta a Marinos de Chipre, 655 (PG 91, 136).

Padres griegos

La primera visión del misterio de los Tres es la de su origen en la monarquía del Padre. Ése es el sentido del famoso texto de Dionisio de Alejandría (hacia 230): «Extendemos la mónada sin dividirla en la tríada, y recíprocamente, recapitulamos la tríada sin disminuirla en la mónada» [1]. Tal concepción permaneció viva en los padres griegos después que insistieron, contra el arrianismo, en la consubstancialidad de los Tres a partir de la identidad de *ousia* o de *physis*. Son testigos de ello estos textos de Gregorio el Teólogo o de san Juan Damasceno:

> El Padre es el principio de la bondad y de la divinidad que contemplamos en el Hijo y en el Espíritu [2].
>
> Existe una única naturaleza de los Tres, es Dios. Y la unión es el Padre, de quien proceden y a quien se remontan los que siguen [lo que sigue] [3].
>
> Por generación y procesión, el Padre es la fuente de todo el bien oculto en ella misma [4].

La calificación del Padre como «fuente de la divinidad, *pege tes theotetos*», se encuentra en Orígenes [5]. Dionisio el Pseudo-Areopagita hablará de «divinidad fuente, *pegaia theotes*», en latín *fontana deitas*, que volveremos a encontrar [6]. Si Tertuliano habla de «fuente» en un

1. En Atanasio, *De sentent. Dionysii*, 17.
2. Gregorio Nazianceno, *Oratio 2*, 38 (PG 35, 445) y *20*, 6 (1072 C).
3. Id., Discurso de despedida del concilio, 15 (PG 36, 476 B).
4. Juan Damasceno, *De fide orth.*, I, 12 (PG 94, 848).
5. *In Ioan.*, II, II, 20: SChr 120, p. 121.
6. *De div. nomin.*, II, 7 : PG 3, 645 B: «La divinidad fuente es el Padre.

recuento de imágenes[7], Atanasio, Basilio, Cirilo de Alejandría, el Damasceno llaman al Padre «fuente» de lo que procede de él[8].

El Padre *pege*, fuente, es llamado equivalentemente *arkhe*, principio: «*tes theotetos arkhe*, principio de la divinidad»[9]. Es el Principio sin otro principio o comienzo que él mismo, *anarkhos*. Fue necesario explicar este término porque los arrianos usaron este vocablo y abusaron de él: el Padre, decían ellos, es el *único anarkhos*, sin comienzo, pero el Hijo comenzó; hubo un tiempo en que él no existía. Y hubo necesidad de disipar la ambigüedad del término: el Hijo existe sin comienzo ya que es consubstancial al Padre, pero no es sin principio, puesto que procede del Padre, que es el único *anarkhos* en este sentido[10].

De igual manera, los arrianos abusaban de otro término tomado de la filosofía platónica, *agennetos*, innascible. El Padre era el único *agennetos*, como era el único *anarkhos*. El Hijo engendrado había tenido un comienzo, había sido creado antes de los siglos[11]. Eunomio sostenía que *agennetos* es una definición de Dios, porque, conociendo su nombre, se conocía su naturaleza[12]. Por esta razón, los padres rechazaron el término «innascible» (Atanasio), o lo evitaron, o discutieron su aplicación (Basilio). Pero, después que Basilio demostró que no se aplica a la *ousia* — en tal caso englobaría al Hijo —, sino a la hipóstasis, los padres hicieron amplio uso de él y consideraron la innascibilidad como propiedad característica del Padre. Así, san Basilio[13], san Gregorio Nazianceno[14], san Gregorio de Nisa[15], Epifanio[16], san Juan Damasceno[17]. Y, entre los occidentales, con su latín difícil, san Hilario de Poitiers, que los precedió († 366)[18].

Jesús y el Espíritu Santo son, por decirlo de alguna manera, como los brotes divinos, como las flores de esa divinidad divinamente fecunda.»

7. *Adv. Prax.*, 8 : PL 2, 163; CSEL 47, 238.

8. Atanasio, *C. Arianos or.* I, 19 (PG 25, 52); Basilio, *Homil. contra Sabell.*, 4 (31, 609); Cirilo de Alejandría, *In Ioan.*, I, c. 1 (73, 25); Damasceno, citado supra, n. 4. Cf. Th. de Régnon, *Ét. sur la S. Trinité*, III, p. 164-165.

9. Gregorio Nazianceno citado supra, n. 2. El Hijo es «ek tes arkhes tou Patros»; Basilio, *Homil. 24*, 4 (PG 31, 605).

10. Gregorio Nazianceno, *Oratio 25, In laudem Heronis Philos.*, 15 (PG 35, 1220), traducido en Th. de Régnon, IV, 257; *Orat. 20*, 6 (1072 C); *Orat. 30*, 19 (36, 128); *Orat. 39*, 12 (36, 348).

11. Arrio, *Thalia*, citado por Atanasio, *De synodis*, 15 y 16 (PG 26, 705 y 708); De Régnon, III, p. 202, que consagra las p. 185-259 a este calificativo de innascible.

12. Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium:* PG 45, 929.

13. *Epist. 125*, 3 (PG 32, 549); *Adv. Eunom.*, II, 28 (29, 637).

14. *Oratio 25*, 16 (PG 35, 1221); 31 (theol. V), 8 (36, 141).

15. *Contra Eunom.*, I, 1 (PG 45, 369).

16. *Ancoratus*, 7 (PG 43, 28).

17. *De fide orth.*, I, 8 (PG 94, 828 D); 10 (837); 13 (856);

18. *De Trinitate*, IV, 6, 15; 33 (PL 10, 90; 108; 120); *De synodis*, 60 (10, 521). Y cf. P. Smulders, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, Roma 1944.

Occidente latino

Evidentemente, tenemos que hablar, en primer término, de san Agustín, cuya teología marcó tan profundamente a Occidente. Por otra parte, aunque no fue el iniciador, continúa siendo la referencia más importante cuando se trata del *Filioque*. Agustín afirma: «El Padre es principio de toda la divinidad o, más exactamente, de la deidad, ya que no tiene su origen en ningún otro. Efectivamente, no existe nadie de quien pueda recibir el ser o proceder, pero el Hijo fue engendrado de él y de él procede el Espíritu Santo»[19]. Agustín reafirma esta convicción: «Todo lo que el Hijo tiene lo ha recibido del Padre. Así, ha recibido del Padre el que el Espíritu Santo proceda igualmente de él»[20]. La palabra *igualmente* la he puesto yo, no Agustín, quien, por el contrario, expresa la monarquía del Padre en los siguientes términos: «No llamamos en vano Dios Padre a aquel que engendra al Verbo y es fuente de la procesión del Espíritu Santo a título principal. He añadido "a título principal, *principaliter*", porque el Espíritu Santo procede también del Hijo. Pero se lo ha dado el Padre»[21]. Este *principaliter* tiene un sentido fuerte; expresa la idea de fuente primera y absoluta. El padre Agaësse, en la «Bibliothèque augustinienne», traduce ora «procede como de su primer principio» (xv, 17, 29), ora «procede originariamente» (xv, 26, 47). Hemos dicho ya, y volveremos a repetirlo, que este *principaliter* debería suponer una diferencia de vocabulario en la afirmación de la procesión del Espíritu «del Padre y del Hijo como de un único principio». El respeto y afecto que sentimos por san Anselmo nos lleva a lamentar la poca estima que tuvo del *principaliter*.

Los concilios de Toledo recibieron de Agustín el *Filioque* y tomaron de él los enunciados «Fons ergo ipse (Pater) et origo totius divinitatis»; «Patrem, qui est totius fons et origo divinitatis»[22].

Estas fórmulas no fueron muy utilizadas en la época carolingia, dominada por la afirmación del *Filioque*. Mencionemos, con todo, a Ratramno de Corbie, que vuelve a tomar el *principaliter* y hace referencia a san Agustín, *De Trinitate*, XV, 17[23].

---

19. De Trinitate, IV, 20, 29 (PL 42, 908): un texto citado frecuentemente, por ejemplo por Pedro Lombardo (*I Sent.*, d. 29), frecuentemente por san Buenaventura, santo Tomás; también por León XIII, encíclica *Divinum illud munus*, del 9 de mayo de 1897 (DSch 3326).

20. *De Trinit.*, XV, 26, 47 (42, 1094).

21. *De Trin.*, XV, 17, 29 (42, 1081); 26, 47 (col. 1095: *principaliter); C. Maximinum*, II, 14 (PL 42, 770). El término se encuentra ya en Tertuliano *(Adv. Prax.*, III, 3) para afirmar la monarquía del Padre en la generación del Hijo.

22. Respectivamente los concilios XI (675) y XVI (693) de Toledo: Mansi XI, 132 y XII, 640; *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, dir. por J. Vives, Barcelona-Madrid 1963, p. 346 y 489; DSch 525 y 568.

23. *Contra Graecorum opposita*, III, 3 (PL 121, 282). Cf. W. Schulz, *Der*

Por el contrario, parece percibirse una tonalidad oriental en san Bernardo cuando escribe: «Fontem assigna Patri, ex qua nascitur Filius et procedit Spiritus Sanctus: atribuye la fuente al Padre, de la que nace el Hijo y procede el Espíritu Santo»[24]. El amigo de Bernardo, Guillermo de San Thierry, vuelve insistentemente en el *principaliter:* «El Padre, que no recibe su origen de ningún otro, es el origen de la divinidad»[25]. Debemos a Ricardo de San Víctor esta bella fórmula: «In Patre origo unitatis, in Filio inchoatio pluralitatis, in Spiritu Sancto completio Trinitatis»[26].

Dionisio influyó considerablemente en san Alberto Magno († 1280) y en san Buenaventura. En Dionisio se encontraban las expresiones *pegaia theotes ho Pater,* traducida al latín *fontana deitas,* o *theogonos theotes,* en latín *deitas deigena*[27]. Alberto Magno comenta favorablemente estas fórmulas y presenta al Hijo y al Espíritu como una «pullulatio deigenae deitatis». Son los términos de Dionisio[28].

De los grandes doctores del siglo XIII, fue san Buenaventura († 1274) quien elaboró la teología más inspirada por la idea del Padre fuente absoluta[29]. Puso a contribución su genio caluroso, su sentido de las imágenes elocuentes. Su pensamiento se inspira en Ricardo de San Víctor, pero, al mismo tiempo, pone de manifiesto la influencia de los padres griegos[30]. Buenaventura arranca de la *innascibilitas* como característica propia del Padre (la *agennetos* de los padres griegos)[31]. La innascibilidad encierra la cualidad de plenitud de fuente: «Innascibilitas dicit in Patre plenitudinem fontalitatis sive fontalem

---

Einfluss Augustins in der Theologie und Christologie des VIII. und IX. Jahrhunderts, Halle 1913, p. 56.

24. *In vigilia Nativitatis sermo,* 4, 9 (PL 183, 104 D).

25. *Enigma fidei* : PL 180, 430 D - 431 A, 435 D, 439 B. Cf. J.M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son oeuvre,* Brujas-París 1942, p. 99-110.

26. *De tribus appropriatis* : PL 196, 992; Ribaillier, *Opusc. théol.,* 1967, p. 184.

27. *De divinis nominibus,* II, 7 (PG 3, 645 B). Cf. II, 5, col. 641 D: «mone de pege tes hyperousiou theotetos ho Pater.»

28. Cf. F. Ruello, *Le commentaire inédit de S. Albert le Grand sur les Noms divins. Présentation et aperçus de théologie trinitaire,* «Traditio», 12 (1956) 231-314; Posteriormente, este comentario ha sido editado por P. Simon : *S. Alberti Magni Operum omnium,* tomus XXXVII, pars I, Münster 1972. El comentario del pasaje citado en la n. precedente se encuentra p. 82s; es de lo más «escolástico».

29. Cf. O. González, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio hist. teol. en torno a san Buenaventura,* Madrid 1966; A. de Villalmonte, *El Padre, plenitud fontal de la deidad,* en *S. Bonaventura 1274-1974,* Grottaferrata, Roma 1974, t. IV, p. 221-242; ya Th. de Régnon, *Ét. de théol. positive sur la S. Trinité,* t. II, París 1892, p. 435-568.

30. A. de Villalmonte, *Influjo de los padres griegos en la doctrina trinitaria de S. Buenaventura,* en *XIII Semana Española de Teología,* Madrid 1954, p. 553-577.

31. Cf. *I Sent.,* d. 27, p. 1, q. 2 ad 3 (ed. Quaracchi I, p. 470-72); d. 28 (p. 495-505); *II Sent.,* proem (II, p. 2-3); *Breviloquium,* p. 1, c. 3 (V, p. 212).

plenitudinem: la innascibilidad coloca en el Padre la plenitud propia de una fuente»[32]. *Plenitudo fontalis* equivale a *primitas* y *primus* significa *principium:* «quia primum, ideo principium»[33]. El hecho de ser primero contiene una tendencia a comunicarse: «ratione primitatis persona nata est aliam producere»[34].

Pero en Dios, existen dos modos de comunicación: la comunicación de naturaleza y la de libre voluntad generosa. La plenitud de la fuente es incomunicable, en cuanto tal; es lo propio del Padre. Por el contrario, el Padre comunica al Hijo el dar la naturaleza divina, por liberalidad. El ser *auctor* está ligado a la *plenitudo fontalis.* Sólo el Padre es *auctor;* el Hijo no es *auctor* del Espíritu Santo, porque recibe su fecundidad de otro, del Padre. En este valor de la palabra *auctor,* tenemos un equivalente del *principaliter* de san Agustín, tal vez más expresivo que el término del obispo de Hipona. Alano de Lila († 1203) había escrito: «Pater auctor Fillii; Spiritus auctoritate Patris procedit a Filio»[35]. Alberto Magno mantiene firmemente el *principaliter,* que identifica con la *auctoritas processionis,* cuya atribución como propia al Padre detalla y justifica[36].

Tomás de Aquino justifica, en las *Sentencias,* que el Padre sólo sea *auctor,* mientras que el Hijo puede ser llamado *principium* del Espíritu Santo[37]. En la *Suma,* Tomás explica en qué sentido hay que entender la frase en que Hilario afirma que el Espíritu «a Patre et Filio auctoribus confitendus est»[38]. Tomás relaciona el *principaliter* de Agustín con el valor de *auctoritas,* la única vez que lo cita al encontrarlo en el texto de Pedro Lombardo, *I Sent.* d. 12, q. 1, a. 2 ad 3. No utilizará este término en la *Suma.* En ST, I, q. 36, a. 3 ad 2, se apunta la razón por la que no utiliza esa palabra: el temor de sugerir que el Espíritu procede *más* del Padre que del Hijo, o anteriormente.

San Buenaventura establece la equivalencia de *auctor* y de *fonta-*

---

32. *I Sent.*, d. 29, dub. 1 (I, p. 517); *Brevil.*, loc. cit.: «Cum enim proprium sit Patris esse innascibilem sive ingenitum... innascibilitas in Patre ponit fontalem plenitudinem.» Buenaventura se refiere a Hilario y a los griegos.

33. Referencias en A. de Villalmonte, art. cit., n. 28, p. 236, n. 26. La fórmula proviene de Aristóteles, *Post. Anal.*, I, c. 2.

34. *I Sent.*, d. 2, q. 2, concl. (I, p. 54) y A. de Villalmonte, p. 231, n. 21.

35. *Regulae theol.*: reg. 3 (PL 210, 625) y 53-54 (647).

36. *In I Sent.*, d. 12, a. 5 (Borgnet XXV, p. 359); y cf. a. 6 (p. 361). Aplicación a la procesión del Espíritu *a Filio:* d: 13, a. 6 (p. 379).

37. *I Sent.*, d. 29, q. 1, a. 1, sol. fin: nomen auctoris addit super rationem principii hoc quod non est esse ab aliquo; et ideo solus Pater auctor dicitur, quamvis etiam Filius principium dicatur notionaliter.» Cf. d. 12, q. 1, a. 2 ad 3; a. 3 ad 1; ST, III, q. 21, a. 3; «ut ostenderet Patrem suum esse auctorem a quo et aeternaliter processit...» Y también *De Potentia,* q. 10, a. 1 ad 9 y ad 17.

38. ST, I, q. 36, a. 4 ad 7. Hilario, *De Trinitate,* II (PL 10, 69), pero, en este texto, se trata del testimonio del Padre y del Hijo, que se traduce en la confesión de fe bautismal, no de la procesión intradivina.

lis plenitudo o *innascibilis*[39] en textos que traducen una visión de la realidad más aún que una preocupación de elaboración conceptual. La autoridad suprema pertenece al Padre en virtud de su innascibilidad. Ésta, a su vez, significa la *primitas;* por consiguiente, *esse principium,* ser *principians*[40]. Buenaventura cita a Hilario al elaborar estos desarrollos. El Hijo no es *auctor* porque recibe su fecundidad de otro. El Padre, por el contrario, como plenitud original o rebosante, ejerce perfectamente los dos modos de comunicación, por naturaleza y por liberalidad. El Hijo, al no ser fuente original, no puede ejercer la comunicación por naturaleza —no engendra—, pero recibe del Padre el ejercicio de la liberalidad.

Santo Tomás no sigue a Buenaventura. Llega, incluso, a criticarlo, sin mencionar su nombre. Por supuesto, Tomás conoce el *fontana deitas* de Dionisio[41]. Lo admite en el sentido en que Agustín dice «Pater est principium totius divinitatis»[42]. Por consiguiente, no es justo afirmar, como hizo Nilo Cabásilas, que los latinos unen o fusionan al Padre y al Hijo en la condición de fuente *(fontalitas)*[43]. Pero el texto de Dionisio, que habla de «pullulationes, sicut flores, sicut divina lumina», presenta bellas imágenes de las que no puede extraerse una argumentación: «Locutiones illae sunt symbolicae; et ideo ex eis non procedit argumentatio», según el testimonio del mismo Dionisio[44].

Tomás admite que la *innascibilitas* es una propiedad del Padre, pero no que sea una noción personal, es decir, que haga conocer positivamente la persona como tal[45]. Pero Tomás reacciona contra una interpretación del carácter «no engendrado» identificado con *innascibilitas,* que pretendería poner en esta propiedad no un simple valor negativo, sino positivo, caracterizando al Padre por «a nullo esse, esse principium aliorum, esse fontalis plenitudo». Para Buenaventura, *innascibilis* caracteriza al Padre no sólo negativamente (no tener el

---

39. *I Sent.,* d. 13, dub. 4 (I, p. 240).
40. *I Sent.,* d. 27, p. 1, q. 2 ad 3 (p. 470-471). Este gran texto se encuentra en De Régnon, op. cit., p. 484s. Cf. *II Sent.,* prol.
41. No sólo en su comentario de los *Nombres divinos,* in loc., sino en *I Sent.,* d. 11, q. 1, a. 1, obj. 1; d. 28, q. 1, a. 1.
42. *I Sent.,* d. 28, q. 1, a. 1; III, d. 25, q. 1, a. 2 (ed. Moos, n.º 36: «fons totius deitatis»); *In Ephes.,* c. 4, lect. 2: «(super omnes) appropriatur Patri, que est fontale principium divinitatis»; ST, I, q. 39, a. 5, obj. 6 y ad 6; cf. *I Sent.,* d. 29, expos. textus.
43. Fol. 72 del Ms griego de la Biblioteca Vaticana: en E. Candal, *Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de Processione Spiritus Sancti...* («Studi e Testi» 116), Vaticano 1945, p. 86.
44. *I Sent.,* d. 11, q. 1, a. 1 ad 1. Se encuentra seis veces en santo Tomás el adagio «Symbolica theologia non est argumentativa».
45. S. Tomás, *I Sent.* d. 26, q. 2, a. 3; d. 28, q. 1, a. 2; ST, I, q. 32, a. 3; q. 33, a. 4, donde el ad 1 se refiere a san Buenaventura. Véase también q. 40, a. 3 ad 3. Podría evocarse a san Basilio, *Adv. Eunom.,* I, 15 (PG 29, 545).

ser de otro), sino positivamente, tener de qué dar el ser a otro. El término es negativo sólo aparentemente. Tomás es sensible a lo que se expresa así de *real* en cuanto al misterio del Padre, pero prefiere hablar de este misterio respetando el rigor de los conceptos, que son los medios, a la vez indigentes y válidos, de nuestra palabra sobre Dios. Anteriormente, Cirilo de Alejandría y Agustín habían señalado que «no engendrado» y Padre no pueden ser considerados como sinónimos [46].

Detenemos aquí nuestra investigación y nos contentaremos con reproducir algunas líneas de L. Cognet respecto de Bérulle († 1629): «Para Bérulle, el Padre es esencialmente principio en la vida trinitaria. Volverá insistentemente sobre esta idea, incluso fuera de *Grandeurs de Jésus.* Ve en él la "fuente de la divinidad" [68]. La idea está representada abundantemente a lo largo de toda la patrística, especialmente griega; pero Bérulle pudo recordar aquí la enseñanza de su maestro en la Sorbona, Philippe de Gamaches, quien llamaba al Padre "fons et origo divinitatis" [69]. Bérulle caracteriza, igualmente, esta función calificándola de "deidad fontal" [70], expresión que atribuye al Pseudo-Dionisio. Efectivamente, en su traducción del *corpus* dionisiano, dom Goulu habla de "deidad fontal y original" [71] y estos términos inspiraron, tal vez, a Bérulle. En otras partes, hablará, utilizando un pleonasmo bastante curioso, de "fuente fontal de la divinidad" [72]» [47].

Estamos totalmente con santo Tomás en su apreciación de la *innascibilitas,* pero no tenemos más remedio que reconocer que la concepción de san Buenaventura ejerce un atractivo insistente. Más allá de los conceptos, que maneja con maestría, se encuentra la realidad del Dios vivo tal como la percibe el alma religiosa en la oración que acompaña su *lectio divina,* su meditación de las Escrituras y de la liturgia donde se celebran y viven los misterios.

En la revelación bíblica de Dios, llama la atención de manera especial lo que se nos presenta como trascendente *y* cercano a la vez,

---

46. Cirilo, *De S. Trinitate dial.*, II (PG 75, 720); Agustín, *De Trinitate,* V, 6 (PL 42, 914), citado por Pedro Lombardo, *I Sent.*, d. 28. Por el contrario, Gregorio Nazianceno escribía: «lo propio del Padre es la no generación» (*Oratio* 25, 16: PG 75, 1221 B); mas esto era por comparación con el Hijo, engendrado. De igual manera, san Hilario, *De Trinitate,* IV, 6 (PL 10, 90).

47. L. Cognet, *La spiritualité moderne. I. L'essor, 1500-1650,* París 1966, p. 332. Las notas son: [68] *OEuvres,* CLXXXII, § 7, col. 1242 (de la ed. de Migne). Probablemente de 1624. [69] Philippi Gamachi, *Summa theologica,* París 1634, t. I, p. 270. [70] *Grandeurs,* V § 3 y VI § 2, col. 230 y 246. J. Dagens comete un pequeño error al pensar que Bérulle aplica estas palabras a la esencia divina, cf. *Bérulle et les origines de la restauration catholique,* París 1952, p. 307 y 353. [71] *Les oeuvres du divin S. Denys Aréopagite,* París 1629, f.° 146ss. [72] *Grandeurs,* VII § 3, col. 267.

más allá de todo y con nosotros, para nosotros, dado o entregado.

Jacob en aquel lugar que se llamará Betel. Dios se le presenta en un anuncio profético (Gén 28). «Tuvo miedo y dijo: ¡Qué lugar tan terrible!» Es el *terribilis est locus iste* de nuestras misas de la dedicación de una iglesia, grito del sentimiento de la trascendencia del Altísimo. Pero una escala estaba clavada en tierra y llegaba hasta el cielo. Los ángeles subían y bajaban por ella. Se establece un contacto entre lo alto y lo bajo. Dios ha venido a nosotros. Será Jesucristo, Dios con nosotros (Jn 1,51).

Moisés en Horeb (Sinaí). Dios se le manifiesta como una llama, en el corazón de una zarza que arde sin consumirse: Éx 3. Y Dios le llama, pero, cuando se acerca, escucha la voz: «No te acerques acá y quítate tus sandalias de los pies; porque el lugar donde estás es tierra santa.» «¡Ven!», «¡No te acerques acá!» Moisés tiene que aproximarse porque Dios se ha hecho próximo y no debe aproximarse porque Dios continúa siendo el Sublime, por encima y más allá de todo. Pero Moisés le pregunta: ¿Cuál es tu nombre? *¿Quién* eres? Y Dios se dará un nombre que le representa como absolutamente trascendente y como compañero de destino en nuestra historia terrestre. Porque, inmediatamente después de decir: «Yo soy» o «Yo seré (el que seré)», añade: «Yahveh, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob me ha enviado a vosotros.» San Agustín ha comentado admirablemente la unidad de estas dos designaciones [48]. Ante la sublimidad del «yo soy el que soy», el hombre no podía menos de sentir la distancia de su pequeñez y de su ignorancia. Es que Dios es en sí mismo y para sí. Y ha venido a nosotros desde esa lejanía; se ha hecho cercano; es el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y de Jacob. «*Ego sum qui sum* ad me pertinet. *Deus Abraham...* ad te pertinet.» El Ser absoluto, el Eterno, el Trascendente, ha entrado con nosotros en nuestra historia: «Yo estaré contigo.» Yo seré Jesucristo [49].

Esta revelación del Sinaí se renovó en el mismo sitio. Sucedió después del acontecimiento del becerro de oro. Yahveh no acompañará a este pueblo rebelde. De esta manera, no se verá obligado a exterminarlo en el camino (Éx 33,3): es la señal de su trascendencia. Y Moisés, que le ha suplicado se le dé a conocer, solamente le verá de espaldas, porque «no se puede ver mi faz». Trascendencia. Pero, cuando desciende, se hace conocer como «Yahveh compasivo y misericordioso, tardo a la ira, rico en gracia y fidelidad» [50]. Y porque es

---

48. *Enar. in Ps.*, 101, sermo 2, 10 (PL 37, 1311); *in Ps.*, 134, 4 y 6 (37, 1341-43); *Sermo 6*, 4 y 5 (38, 61); *sermo 7*, 7 (col. 66).

49. Remitimos a un artículo ya citado: «Dum visibiliter Deum cognoscimus», en «La Maison-Dieu», 59 (1959/3) 132-161; reimpreso en *Les voies du Dieu vivant*, París 1962, p. 79-107.

50. Éx 34,6. Cf. Sal 86,15; 103,8; 145,8; Jl 2,13; Neh 9,17; Jon 4,2.

así, acompañará a su pueblo. Puede ir con él sin exterminarlo porque es misericordioso y se encuentra, por consiguiente, cercano a nuestra miseria...

A este Dios de la doble revelación del Sinaí invocamos en los salmos: al mismo tiempo tan alto y ocupado completamente de mí, «*mi* Dios». El que reina sobre los querubines, se manifiesta a sus fieles y viene a socorrerles (cf. Sal 80,2ss). En Israel, «la exaltación de Dios no fue un exilio. El que habita en un lugar santo y elevado es el mismo que habita con el espíritu humilde y contrito... se encuentra lo suficientemente alto como para que no se encuentre algo por encima de él, es suficientemente grande como para no mirar nada como demasiado pequeño para entrar en relación con él» [51].

Escuchemos al profeta Isaías. El año de la muerte del rey Ozías, 740 antes de Cristo, tiene una visión del Señor Yahveh «sentado en un trono alto y elevado... los serafines estaban de pie por encima de él... se gritaban uno a otro diciendo: Santo, Santo, Santo es Yahveh Sebaot...» (Is 6,1s). Isaías comprende ante qué trascendencia se encuentra: «¡Ay de mí, estoy perdido, pues soy un hombre de labios impuros y que vivo en un pueblo de labios impuros y mis ojos han visto al rey Yahveh Sebaot!» Es una experiencia parecida a la de «este lugar es terrible», de Jacob. Pero uno de los serafines purifica los labios impuros de Isaías con un carbón encendido que había tomado de sobre el altar. Isaías se convertirá en el mensajero de Dios ante su pueblo y para este pueblo, Dios se convertirá en el «Santo *de Israel*», expresión frecuente en el libro de Isaías.

Nosotros mismos entonamos cada día el «Santo, Santo, Santo» y, incluso si tenemos conciencia de «representar místicamente a los querubines» (liturgia oriental), añadimos: «Bendito el que viene en nombre del Señor», pues, en Jesucristo, Yahveh se ha hecho Emmanuel para siempre, Dios con nosotros.

¿Y qué nos dicen los escritos de sabiduría? Nos interesa sobremanera la respuesta a esta pregunta, ya que sus enunciados han sido aplicados frecuentemente al Espíritu, hablan expresamente del Espíritu (cf. supra, p. 37ss). Más elaborados teóricamente, estos textos dicen: Dios puede estar en todo y en todos —mediante su sabiduría y su Espíritu— porque es Dios trascendente e inmenso. Véase los capítulos 37 a 39 de Job, Eclo 1,3; 24,5-6; Sab 1,7 (introito de nuestra

51. G.E. Moore, *Judaism*, I, p. 442, citado y traducido por M.J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, París 1931, p. 431. Compárese con el dicho de san Gregorio, que fue utilizado en la edad media y citado frecuentemente por Lutero a propósito de la Escritura: «est fluvius, tu ita dixerim, in quo et agnus ambulet et elephas natet» (*Moralia:* PL 75, 515), pero, de manera especial, este otro dicho del mismo Gregorio: «Omnipotens Deus, qui nec in magnis tenditur nec in minimis angustatur» (*In Ezech:* PL 76, 957 B) y el del *Imago Primi saeculi* (Societatis Iesu), 1640: «Non coerceri a maximo, contineri tamen a minimo, divinun est.»

misa de pentecostés): 7,22-26; 8,1. Precisamente por ser trascendente, puede Dios sernos dado y hacerse próximo a nosotros, íntimo.

Finalmente, Dios, el Padre. Invocamos este nombre de ternura y de proximidad añadiendo: «que estás en los cielos». Nos ha enviado a su Hijo, su Verbo, su imagen, y su Espíritu Santo, que es el Don por antonomasia. «A Dios nadie le ha visto jamás» (Jn 1,18; 6,46); no vemos la fuente, vemos únicamente el arroyo que mana de ella. «Dios», la Fuente no engendrada de la divinidad, es invisible[52]. Se nos hizo visible en su Hijo hecho hombre, el *Unigenitus* convertido en el *Primogenitus in multis fratribus.* Viene a habitar en nuestros corazones por medio de su Espíritu. Las «misiones divinas» son, en la criatura, la desembocadura de las «procesiones» intradivinas, una comunicación del misterio mismo de Dios[53]. Aquel que existe con anterioridad a todas las cosas, antes de que todo comenzara, entró en el tiempo; el Absoluto se mezcló con lo que es relativo, precario.

¿Por qué? Porque el Absoluto *es* Amor. «Dios es amor» (1Jn 4, 8.16). Y nosotros lo sabemos: en el Nuevo Testamento, «Dios» designa (excepto en dos o tres casos) al Padre. Así, le es atribuido el *agape,* el amor rebosante como una fuente, el amor iniciador de ser y de vida. Es como una marca hipostática (= personal): cf. 2Cor 13,13; 1Cor 13,11. El Padre es el sujeto del *agape:* 1Jn 2,15; Jn 3,14; Ef 2,4. Frecuentemente, es el sujeto del verbo *agapan,* amar de *agape*[54]. Esto tiene una relación con su designio de amor y de don misericordioso para el mundo, pero, primeramente, tiene su verdad en el misterio de la vida intradivina. San Máximo el Confesor († 662), lazo entre Oriente y Occidente, escribe: «Dios Padre, movido por un amor eterno, procedió a la distinción de las hipóstasis»[55]. Así, su Hijo es llamado

52. Col 1,15; 1Tim 1,17; 6,16; Rom 1,20.

53. Cf. supra, p. 284-300. También el decreto conciliar *Ad Gentes divinitus* sobre la acción misionera de la Iglesia relaciona a ésta (n.° 2) con las misiones divinas que derivan «ex fontali amore Dei Patris». Cf. infra, n. 56.

54. Cf. Jn 3,35; 15,9; 17,23-26; y 8,12; 14,21.23; Rom 5,8; 8,39; Ef 2,4; cf. Jds 1. Suponemos conocido y admitido lo que A. Nygren puso de manifiesto sobre la naturaleza del *agape* como amor fuente, sin condición previa. Han sido corregidos posteriormente el unilateralismo y el exceso de sistematización de que se acusaba a Nygren. La intuición principal continúa siendo muy iluminadora. Y cf. 1Jn 4,10; Rom 5,8; 8,32.

55. *Escolios sobre los Nombres divinos de Dionisio,* c. 2: PG 4, 221. Cf. Orígenes: «Pablo habla del Espíritu de caridad [Rom 4, 30] y Dios es llamado Caridad [1Jn 4,8] y Cristo es llamado Hijo del amor [Col 1,13]. Si existe un Espíritu de caridad y un Hijo de amor, y si Dios es caridad (amor), es cierto que el Hijo y el Espíritu salen de la fuente de la deidad paterna» (*Com. in Rom,* IV, 9: PG 14, 997 BC); san Gregorio de Nisa: «El amor es la vida misma de la naturaleza divina, *he ta gar zoe tes ano physeos agape estin*» (*De anima et resurr.:* PG 46, 96 C). Véase *Ad Gentes divinitus,* 2: «Hoc autem propositum [Patris mittentis Filium et Spiritum S.] ex "fontali amore" seu caritate Dei Patris profluit, qui, cum sit Principium sine Principio, ex quo Filius gignitur et Spiritus Sanctus per Filium procedit...»

Hijo amado, *agapetos*[56]. Evidentemente, se trata del amor esencial tal como se halla hipostasiado en el Padre, primera persona, principio sin principio, fuente de la divinidad.

2

MEDITACIÓN TEOLÓGICA SOBRE LA TERCERA PERSONA

El Espíritu carece de rostro; y casi de nombre propio. Es el viento que no vemos pasar, pero que hace cimbrearse las ramas... Conocemos sus efectos. Es *aquel que* produce todo lo que hemos expuesto en el libro segundo. Es el que *ha sido dado* para producir todo lo que podríamos resumir de la manera siguiente: la comunidad de los hijos de Dios, el cuerpo universal del Hijo único hecho hombre. El es el Don por excelencia. Es verdad que también el Verbo o Hijo de Dios nos ha sido dado: cf. Jn 3,16; Rom 8,32. Pero el Espíritu es llamado «Don». La Escritura y los padres, tanto los de Oriente como los de Occidente, dan testimonio abundante de ello.

Primero Jesús y después Pedro y Pablo, presentan al Espíritu como el prometido por el Padre[1]. Pero no es sólo contenido u objeto de la promesa. El Padre había prometido también a Jesús como salvador y resucitado[2]; pero lo resucitó el Espíritu (Rom 1,4; 8,11); esto es la vida eterna[3], que es también nuestra herencia, respecto de la cual el Espíritu dado actualmente desempeña el papel de arras (Ef 1,14). Los tiempos escatológicos han sido inaugurados por la donación del Espíritu, consecuencia de la exaltación de Jesús (Act 2,33); tienen que llegar hasta la salvación total, hasta el reino. El Espíritu consuma, aporta la perfección en la que podrá reposar un ser. Esta creación no se reducirá a las personas; de ellas pasará a la naturaleza, del hombre al cosmos: cf. Rom 8,1-25. El Espíritu será —lo es ya, en arras— el agente de esta consumación de la creación en Dios, mediante una nueva creación cuyas primicias son la resurrección-glorificación de Jesucristo, *eskhatos Adam* (cf. 1Cor 15,20-28 y 42-50). Por consiguiente, el Espíritu es el Don por excelencia. En griego se le llama a menudo *dorea,* que incluye una matización de donación formal frente al *doron,* que significa «presente» en sentido amplio u «ofrenda» cultual[4].

56. Mc 1,11 y par.; Mt 12,18; 17,5; 2Pe 1,17; Col 1,13.
1. Lc 24,49; Act 1,4; 2,33.39; En san Pablo, Gál 3,14; Ef 1,13.
2. Act 13,23.32; 26,6.
3. 1Jn 2,25; Heb 4,1; 9,15; 10,36; 2Tim 1,1.
4. El empleo de *doron* más cercano a los de *dorea* aplicados al Espíritu es Ef 2,8, la salvación, don de Dios. Cf. con *dorea,* Rom 5,15.17; 2Cor 9,15.

Simón es condenado por haber creído que podía adquirir «el don de Dios», es decir el Espíritu «dado por la imposición de las manos de los apóstoles» (Act 8,20).

Jesús a la samaritana: «Si supieras el don de Dios» (Jn 4,10). Es la salvación por la fe, es el agua viva del Espíritu que brota para la vida eterna [5].

Pedro, el día de pentecostés: «Convertíos y que cada uno de vosotros se bautice en el nombre de Jesucristo, para remisión de vuestros pecados; y recibiréis el don del Espíritu Santo» (Act 2,38). Se trata de un genitivo epexegético: el don es el Espíritu Santo.

En Cesarea, conversión de Cornelio: «Y se maravillaron los fieles de origen judío que habían venido con Pedro de que el don del Espíritu Santo se hubiera derramado también sobre los gentiles» (Act 10,45). También aquí, el don es el Espíritu con los signos que manifiestan su venida. Es el don que recibieron los discípulos el día de pentecostés: 11,17.

«Porque es imposible que cuantos fueron una vez iluminados, gustaron el don celestial, fueron hechos partícipes del Espíritu Santo... y a pesar de todo se extraviaron, renovarlos otra vez elevándolos al arrepentimiento (Heb 6,4-6).

A estos textos tenemos que añadir aquellos, muy numerosos, en los que los verbos *didomi,* dar, o *lambano,* recibir, tienen al Espíritu como complemento. Aludimos a ellos en nota para no hacer el texto excesivamente pesado [6]. Añaden una nueva e impresionante densidad al tema del Espíritu como don escatológico, agente de la consumación del designio y obra de Dios.

Los padres se hicieron eco de esta revelación. Ya Petavio observaba que el calificativo «don (de Dios)» es menos frecuente en los griegos que en los latinos [7]. Indudablemente, los griegos presentan el

---

5. Al pozo de Jacob, junto al que tuvo lugar el encuentro con la samaritana, se le daba, frecuentemente, el nombre de *don:* A. Jaubert, *Approches de l'évangile de Jean,* París 1976, p. 59; en determinados textos rabínicos, el agua del pozo representa al Espíritu Santo: ibid., p. 60, n. 13 y p. 144. Por otra parte, existe una correspondencia entre «nuestro padre Jacob nos dejó el pozo del que bebió él mismo y sus hijos» y «el agua que yo daré... el que beba ...»; cf. Pinto de Oliveira, «Rev. Sc. ph. th.», 49 (1965) 82-83.

6. *Didomi:* Act 5,32, «nosotros... y el Espíritu Santo que ha dado Dios»; 8,18; 15,8, «Y Dios dio testimonio en su favor comunicándoles el Espíritu Santo como a nosotros»; 2Cor 1,22, «y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones»; igualmente en 5,5; Ef 1,17; 1Tes 4,8, «Dios que os da su Espíritu»; 2Tim 1,7; Jn 3,34, «Dios... da el Espíritu sin medida»; 4,14 relacionado con Ap 21,6; 14,16, «yo rogaré al Padre y os dará otro Paráclito»; 1Jn 3,24 y 4,13, «sabemos que él permanece en nosotros gracias al Espíritu que nos ha dado».

Lambano: Act 1,8, «recibiréis»; 2,33.38; 8,15, «rogaron para que recibieran el E. S.», cf. 17 y 19; 10,47; 19,2; 1Cor 2,12, «hemos recibido el E. S. que viene de Dios»; 2Cor 11,4; Gál 3,2.14, «por la fe recibiéramos el Espíritu de la Promesa»; Jn 7,39, «esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él»; 14,17, a quien el mundo no puede recibir; 20,22, «sopló sobre ellos y les dijo: recibid el Espíritu Santo».

7. Petavio, *Dogmata Theologica. De Trinitate,* lib. VIII, c. 3 § 3; Th. de

tema bajo otras expresiones; en particular en el diagrama dinámico Padre→Hijo→Espíritu, desarollado, de manera especial, por san Atanasio y san Basilio, al afirmar, a la vez, la monarquía del Padre y, contra los arrianos, la consubstancialidad de los Tres. «El Padre, por el Hijo y el Espíritu Santo, da todos los bienes, *ta panta kharizetai*» [8]; «El Padre mismo hace todo y da todo por el Verbo en el Espíritu, *energei kai didosi ta panta*» [9]. En la patrística de expresión griega se atribuye al Espíritu el título de don sólo ocasionalmente. El Pseudo-Justino habla de «*tou Theou dorean,* don de Dios (Padre)» [10]; san Ireneo, de «esta bebida que el Señor recibió en "don" del Padre y que él ha "dado" también a los que participan de él, "enviando el Espíritu Santo sobre la tierra entera"» [11]. Encontramos de nuevo el *dorea* en san Atanasio:

> Como el Hijo es único engendrado, así también el Espíritu dado y enviado por el Hijo es, igualmente, uno y no múltiple (...) porque, siendo único el Hijo, el Verbo viviente, es preciso que sea única, perfecta y plena su viviente eficacia santificadora e iluminadora, así como su donación (*kai dorean*), que decimos proceder del Padre porque por el Hijo, que es confesado [como proveniente] del Padre, resplandece y es enviado y es dado (*kai didotai*) [12].

Y san Cirilo de Alejandría dirá: «La donación buena *(dosis)* y el don perfecto *(dorema teleion)* no es otra cosa que obtener una participación del Espíritu Santo *(metalakhein hagiou Pneumatos)*» [13]. San Basilio acepta el nombre de «don» como propio del Espíritu cuando los pneumatómacos sacaban de él la conclusión de que se honra al donador, pero no al don [14]. Se llama *dorea* al Espíritu al comienzo de la anáfora en el texto griego de la liturgia de Santiago [15].

En Occidente, Agustín fue el principal impulsor del tema del Espíritu como don, pero se apoya constantemente en san Hilario, que tanto debe a Oriente en su teología trinitaria. Leamos el texto principal del obispo de Poitiers:

> Él (Cristo) ordenó bautizar en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, es decir, confesando el Autor, el Hijo único y el Don (*Doni*). Uno sólo es el autor de todo. Porque no hay más que un solo Dios, el Padre, de quien vienen todas las cosas, y un solo Hijo único, nuestro señor Jesucristo, por quien

---

Régnon, *Études sur la Sainte Trinité,* t. IV, p. 475 (p. 466-498, trata del Espíritu Santo como donación).

8. San Cirilo de Jerusalén, *Cat.*, XVI, 24 : PG 33, 953.
9. San Atanasio, *Troisième lettre à Sérapion*, 5 (PG 26, 633), SChr 15, p. 171. Cf. san Basilio, PG 32, 133 C.
10. *Cohortatio ad Graecos*, 32 : PG 6, 300.
11. *Adv. Haer.*, III, 17, 2 (PG 7, 930; Harvey II, 93; Sagnard, p. 306 y 307).
12. *Lettres à Sérapion* I, 20 (PG 26, 580), SChr 15, p. 119-120 (trad. J. Lebon).
13. *Dialogues sur la Trinité*, III (PG 75, 844), SChr 237.
14. *Traité du S. Esprit.*, ch. XXV, 58 (PG 32, 173 AB), SChr 17, p. 218.
15. Ed. B. Ch. Mercier, *Patr. Or.*, XXVI/2, París 1946, p. 198-99.

son todas las cosas, y un solo Espíritu, el Don, en todas las cosas. De esta manera, todos están ordenados según sus virtudes y sus méritos: un solo poder de donde vienen todas las cosas, un solo Hijo por quien vienen todas las cosas, un solo Don *(munus)* de la esperanza perfecta. Nada falta a una perfección tan consumada, en cuyo interior existe, en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, la infinitud en lo eterno, la belleza en la imagen, la puesta en práctica y gozo en el Don *(usus in munere)*[16].

San Agustín cita las últimas líneas de este texto y explica sus términos: *De Trin.* VI, 10, 11. Hace que expresen no la lógica de la economía, sino un proceso intratrinitario: «El inefable abrazo *(complexus)* del Padre y de la Imagen no carece de fruición *(perfruitione)*, de caridad, de gozo. Esta dilección, este placer, esta felicidad o dicha, si es posible que un término humano pueda expresarlo dignamente, Hilario la llamó de manera concisa "goce" *(usus)* y es, en la Trinidad, el Espíritu Santo. No engendrado, es la suavidad del que genera y del engendrado, que se difunde por todas las criaturas con infinita liberalidad y abundancia, según su capacidad, de manera que las criaturas puedan tener su rango respectivo y ocupen el lugar que les corresponde.»

Muy pronto, desde el *De vera religione*, Agustín hizo del *Donum* o *Munus* un nombre propio del Espíritu Santo[17]. Es nombre personal porque lo es relativo; y no solamente relativo a las criaturas que se benefician, caso que se da libremente y sólo en el tiempo, sino relativo a «Donador»[18]. El Donador es aquel que envía al Espíritu Santo, siendo idénticos misión y don: son el Padre y el Hijo. Lo son eternamente. Ambos envían al Espíritu Santo en el tiempo, pero el Espíritu procede eternamente de los dos como su Espíritu común, su amor, su comunión substancial.

De esta manera, se nos da Dios mismo hipostasiado en don en el Espíritu Santo: «ipse (Spiritus) proprie sic est Deus ut dicatur

16. *De Trinitate*, II, 1 : PL 10, 51. Cf. también II, 29 (col. 70 A). La traducción de *usus* reviste gran dificultad. Otros pasajes de la obra de san Hilario demuestran que incluye la acogida que hacemos del don, la utilidad que es o puede ser para nosotros Dios dado en el Espíritu Santo: cf. *De Trinitate*, II, 33-35 (PL 10, 73-75). Sobre el sentido del texto de Hilario, cf. P. Smulders, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers* («Anal. Greg.» 32)), Roma 1944, p. 270-278. Sobre el concepto que Agustín tuvo de *usus*, cf. O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon S. Augustin...*, París 1966, p. 320-322. En p. 320, n. 3, Du Roy cita a san Ambrosio, «sanctificatio autem Spiritus donum munusque divinum sit» (*De Spiritu S.*, I, 7, 83), pero señala que Ambrosio jamás hace de ello un título o nombre del Espíritu.

17. Véase los textos en F. Cavallera, *La doctrine de S. Augustin sur L'Esprit Saint...*, «Rech. théol. Anc. Méd.», 2 (1930) 368-370. Con el paso del tiempo, *donum* suplanta a *munus*. Cuando se trata de la misión del E. S., Agustín dice frecuentemente *datio:* J.L. Maier, *Les missions divines selon S. Augustin* («Paradosis», XVI), Friburgo 1960, p. 168.

18. *De Trinit.*, V, 11, 12 y 15, 16; y cf. supra, p. 110-111. Teología que tomó *ad verbum* el XVI concilio de Toledo, mayo de 693, cf. DSch 570.

etiam Dei donum»[19]. Dios no se contenta con darnos algo que no sea él mismo[20]. Partiendo de aquí, Agustín desarrolla una doctrina de una grandiosidad y profundidad sublimes. Amamos a Dios, nos amamos mutuamente, la Iglesia cuerpo de Cristo es una por aquel que, en Dios, es amor y comunión[21]. Nos hacemos plenamente felices, alcanzamos la plenitud de nuestro ser, gozando de Dios, *frui Deo,* por la misma realidad de la que, hablando de la vida intradivina en el texto del *De Trin.*, VI, 11,12 —que hemos citado anteriormente—, decía Agustín: «Esta dilección, este placer, esta felicidad o dicha.» En nuestra condición presente tenemos el Espíritu sólo en arras. Se nos comunica el don como «prenda, *pignus*»[22].

Pedro Lombardo *(Sent.*, I, d. 18) y los clásicos de nuestra teología volvieron al tema bíblico y agustiniano del Espíritu Santo como Don. En la *Suma,* Tomás de Aquino da preferencia a dos nombres propios de la tercera Persona: Amor (I, q. 37) y Don (q. 38)[23].

Vamos a intentar contemplar y expresar, en la medida de lo posible, nuestra propia concepción del misterio del Espíritu, Don absoluto. Que él se digne iluminarnos, sostenernos, guiarnos en esta empresa ya que sólo él escruta las profundidades de Dios (1Cor 2,11).

1. Los Padres griegos repiten incesantemente la fórmula «del Padre por el Hijo en el Espíritu, *ek Patros, di' Hyiou, en Pneumati*». Es el enunciado de un dinamismo en el que el Espíritu es aquel en quien termina el proceso. A ello se suman las numerosas citas que ellos hacen, en un sentido trinitario, de una doxología sacada de muchos versículos: Rom 11,36, en la Vulgata «quoniam ex ipso, et per ipsum et in ipso sunt omnia: ipsi gloria in saecula»[24]; 1Cor 8,6, que

---

19. *Enchiridion,* 40 (PL 40, 252).

20. «Ut Deum credamus non seipso inferius donum dare»: *De fide et symbol,* 9, 19 (PL 40, 191; «Bibl. Augustin.» 9, p. 56ss). *Sermo 128,* 4: «Donum dat aequale sibi, quia donum eius Spiritus Sanctus est» (PL 38, 715). *En. in Ps,* 141, 12 : «Quid dabit amanti se, nisi se?» (37, 1840).

21. «El Espíritu es el don de Dios en cuanto dado a aquel que ama a Dios por medio de él»: *Trin.,* XV, 19, 35; cf. *Sermo 71,* 12, 18 y Fénelon: El amor que Dios nos tiene nos da todo; pero el mayor don que podría hacernos es darnos el amor que debemos tener para con él», citado por F. Varillon, *Fénelon et le pur amour,* 1957, p. 101. Véase también supra, p. 114-115 (Guillermo de San Thierry).

22. Cf. supra, p. 524, nota 23: el *De fide et symbol.,* 9, 19 expresa toda la gran teología resumida aquí.

23. Tomás sitúa en ella don creado y don increado, con las categorías *uti* y *frui,* salidas de san Agustín.

24. O. du Roy (*L'intelligence de la foi en la Trinité selon S. Augustin,* París 1966, p. 479-485) tiene una nota anexa sobre las citas de Rom 11,36 en Agustín. Enumera 46; frecuentemente, el texto aparece entrelazado con 1Cor 8,6; otras veces también aplicado formalmente a las tres Personas y bajo una forma doxológica.

habla del Padre y del Hijo[25]; Ef 4,6 aplicado al Padre que está por encima de todos, al Hijo por quien todo es, al Espíritu que está en todos[26].

Frecuentemente, estos textos aparecen fusionados y explotados en una doxología de tipo litúrgico; así, frecuentemente, en san Agustín o en este canon del concilio II de Constantinopla (5.º ecuménico, en el 553): «Uno solo es Dios y Padre de quien son todas las cosas; y un solo Señor Jesucristo, por quien son todas las cosas; y un solo Espíritu Santo, en quien son todas las cosas»[27].

Se trata de un orden económico, pero que traduce el de la Trinidad inmanente. Según este orden, el Espíritu es aquel por quien se *consuma* la comunicación de Dios. Económicamente, se le atribuyen la santificación, el perfeccionamiento[28]. En la Tri-unidad de Dios, él es la consumación, *telos, teleiosis*[29]. Citamos a los padres griegos porque este atributo cuadra perfectamente con su esquema lineal, pero el tema agustiniano del Espíritu como vínculo de amor del Padre y del Hijo encierra el mismo valor. El Padre y el Hijo reposan y sellan

25. Frecuentemente ligado a Rom 11,36 (así Agustín, *Tr.*, I, 6, 12) o fusionado con él. Para Orígenes, cf. la n. 1 de la p. 252, en la traducción del *Com. sur S. Jean*, por Cécile Blanc, SChr 120, 1966. Para Cirilo de Alejandría, cf. las p. 74ss de la introducción de G.M. de Durand a sus *Dialogues sur la Trinité*, I, SChr 250 (1976).

26. Cf. San Ireneo, *Adv. Haer.*, V, 18, 1 (PG 7, 1173; SChr 153, p. 374); *Demonstr. apost.*, 5; san Hilario, *De Trin.*, II, «unus est enim Deus Pater, ex quo omnia; et unus unigenitus Dominus noster Jesus Christus, per quem omnia; et unus Spiritus, donum in omnibus» (PL 10, 51); san Atanasio citado infra, n. 28.

27. DSch 421; O. du Roy, op. cit., p. 484, empalmando con la confesión de fe de Justiniano, en 551-553 (Mansi IX, 540).

28. Atanasio, *Cartas a Serapión*, I, 14, «única es la gracia que (viniendo) del Padre por el Hijo se consuma en el Espíritu Santo *(en Pneumati hagio pleroumene)*; única es la divinidad y sólo existe un Dios que está sobre todo y a través de todo y en todo» (PG 26, 565 B; SChr 15, p. 107-108); Basilio, *Traité du S. Esprit*, XVI, 38 (PG 32, 136 B), SChr 17, p. 175; Gregorio Nazianceno, *Oratio 34*, 8, el Padre es *aitios*, el Hijo *demiourgos*, el Espíritu *telepoios* (PG 36, 249 A). Hemos visto que Basilio y Gregorio Nazianceno hacen de «que santifica» la propiedad característica *(gnoristike idiotes)* de la tercera persona. Gregorio de Nisa, *Quod non sint tres dii*, «toda acción sale del Padre, progresa por el Hijo, se termina en el E. S. (en *to Pneumato hagio teleioutai)*» (PG 45, 129); Dídimo el Ciego, bajo el nombre de Basilio, *C. Eunom.*, V, *teleiourgon* (PG 29, 728); Juan Damasceno, *De fide orth.*, I, 12, se da al E. S. la *telesiourgike dynamis* (PG 94, 136).

29. Th. de Régnon (t. IV, p. 120) nos ofrece una documentación significativa: Basilio, *Traité du S. E.*, XVIII, 45, «el E. S. se relaciona por el Hijo "uno" al Padre "uno" y por él mismo consuma la bienaventurada Trinidad, *di 'heautou sympleroun ten polyhumneton kai makarian Triada*» (PG 32, 152 A), SChr 17, p. 194; Gregorio Nazianceno, *Oratio 31* (theol. V), 4, «¿Qué clase de divinidad es si no está completa?... Le falta algo si no tiene la santidad. Y ¿cómo la tendría si careciera del Espíritu Santo?» (PG 36, 137 A; SChr 250, p. 283); Cirilo de Alejandría, *Thesaurus*, «El E. S. es el complemento de la Trinidad, *sympleroma*... completando la Santa Trinidad, *symplerotikon tes hagias Triados*» (PG 75, 608). Véase, finalmente, santo Tomás, *C. er. Graec.*, II, 30.

su comunicación de vida en el Espíritu. Discípulo original de Agustín en el siglo XII, Ricardo de San Víctor escribía: *«in Patre origo unitatis, in Filio inchoatio pluritatis, in Spiritu Sancto completio Trinitatis,* la unidad tiene su origen en el Padre, la pluralidad comienza en el Hijo, la Trinidad se consuma (se completa) en el Espíritu Santo» [30].

2. Dios es Tríada. Su unidad no se limita a un solo modo de subsistencia, a una sola «figura»; es «la unidad del Uno con el Otro, de un primero con su segundo (...). Porque es, además, en la misma unidad y en la misma igualdad perfecta, un Tercero... el Dios que, en cuanto Uno y Otro, afirma y confirma su comunión con él mismo» [31]. Por generación, sale (procede) del Padre un Otro que es su Imagen perfecta. El Padre y el Hijo son el uno para el otro, relativos el uno al otro. Se unen en el Espíritu; en él se unen, se acogen, se recogen, reposan. ¿Permanecerá Dios ligado a lo que nuestros psicólogos llaman una estructura narcisista, de la que nos dicen, además, que es el asiento indispensable del amor de sí mismo? Partiendo de términos tomados de la experiencia humana, Chr. Duquoc expresa un aspecto profundo de la *teo*-logía que nos invita a superar una concepción estática que, evidentemente, no se adecúa a la realidad del Dios *vivo:*

La «simbólica trinitaria» no sólo rechaza la imagen de la contemplación narcisista como ideal de la perfección, sino que descarta con igual fueiza el «cara a cara» autosuficiente. Sugiere una vida en la que existe una comunión diferenciada y abierta. El Espíritu rompe la posible suficiencia del «cara a cara» de las dos primeras figuras. La tradición cristiana ha reconocido al Espíritu una función creadora y dinámica; en este sentido, él suscita otras diferencias. Es la apertura de la comunión divina con lo que no es divino. Es la habitación de Dios allí donde Dios se halla, de alguna manera, «fuera de sí mismo». Por esta razón, el Espíritu fue llamado «amor». Es el «éxtasis» de Dios hacia su «otro», la criatura [32].

Este texto pasa a la economía, pero como consecuencia de una *teo*-logía que presenta al Espíritu como una apertura de comunión. Si es, en efecto, comunión del Padre y del Hijo, es en primer lugar el Soplo. Si el Hijo es Imagen, es primeramente el Verbo que sale de la boca del Padre, acompañado del Soplo, por consiguiente de una fuerza que pone en movimiento. Si la vida de Dios es *«éxtasis,* ya que cada "figura" divina existe sólo en su referencia a las otras "figuras" y esta referencia las constituye diferentes» [33], el Espíritu-

30. *De tribus appropriatis:* PL 196, 992.
31. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik,* IV/1, p. 221-222.
32. Chr. Duquoc, *Dieu différent,* París 1977, p. 121-122 (trad. cast.: *Dios diferente,* Sígueme, Salamanca 1978). Compárese O. Clément, *A propos de l'E.S.,* «Contacts», 85 (1974) 87, y el alma mística que fue Adrienne von Speyr; H.U. von Balthasar, *Adr. v. Sp. et sa mission théologique. Anthologie,* París 1978, p. 108.
33. Duquoc, op. cit., p. 120.

Soplo es, como su nombre indica, salida, impulso, «éxtasis». Si el Espíritu es, en Dios, el término de la comunicación substancial que parte del Padre, existe, sin necesidad alguna, una conveniencia de que el movimiento continúe. No ya por modo de trasmisión substancial, sino por modo de libre voluntad creadora. *Spiritus Creator. Communicatio Spiritus Sancti.* «Él es lo más íntimo de Dios, unidad de una libertad que se trasciende a sí misma; y, al mismo tiempo, es lo más externo de Dios, la libertad y la posibilidad, en Dios, de comunicarse todavía de una manera nueva, fuera de sí. De este modo, el Espíritu es el lazo de unidad tanto en la interioridad de Dios como entre éste y la creación, una unidad de amor»[34]. Constituye la posibilidad de que Dios pueda existir como fuera de sí mismo[35]. Y más que la pura posibilidad, la inclinación a realizarla. Dios es amor; Dios es gracia. Amor y gracia son hipostasiados en el Espíritu.

La gracia es una síntesis de generosidad, de libertad y de poder. Para el más alto, es la posibilidad de estar con el más bajo; de estar, de manera preferente, en el miserable más que en el sublime.

Es lo propio de «Dios». Cuando se revela como el que es, añade que es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob[36]. «¿Quién como Yahveh, nuestro Dios, que se sienta en las alturas y baja para ver los cielos y la tierra?» (Sal 113,5-6). ¿Y cómo no evocar el canto de Ana (1Sam 2,1-10) y el *Magnificat?* El Espíritu vino sobre ella; el Espíritu inspiró a María su acción de gracias: el Todopoderoso miró la pequeñez de su esclava. Llenó de bienes a los hambrientos... El Todopoderoso viene, precisamente, a lo pequeño, débil, pobre.

¿Qué quiere decir de Jesús, hijo de Dios? De condición divina, vino en condición de siervo. Nada más elocuente que los términos en los que narra Juan el lavatorio de los pies: «Sabiendo Jesús que el Padre se lo había puesto todo en sus manos y que había venido de Dios y a Dios volvía, se levanta de la cena, se quita el manto...» (13,3-4).

El Espíritu es el agua que mana hacia lo más bajo porque es gracia. Y puede brotar hasta la vida eterna porque es la gracia de lo alto. Lo imploramos como riqueza y como don a título de las miserias y de las indigencias. Es el *Veni, Sancte Spiritus...* (cf. p. 139s).

Veni, pater pauperum...	Ven, padre de los desposeídos...
In labore requies,	En el trabajo, tranquilidad,
In aestu temperies...	En el ardor, atemperación...
Riga quod est aridum,	Riega lo que está seco;
Sana quod est saucium.	Cura toda herida;

34. W. Kasper (y G. Sauter), *Kirche, Ort des Geistes,* Friburgo 1976, p. 34.
35. «Das Pneuma ist das Ausser-Sich-Sein Gottes»: H. Mühlen, *Morgen wird Einheit sein,* Paderborn 1974, p. 128; id., *Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma-Geist-Befreiung,* Munich 1974, p. 186.
36. Cf. supra, p. 574, n. 48.

Flecte quod est rigidum,
Fove quod est frigidum,

Haz que se quiebre toda rigidez;
Torna en calor toda frialdad...

Dentro de esta misma perspectiva, vamos a citar una oración de Soren Kierkegaard († 1855), a pesar de un cierto exceso paradójico de la expresión y de un pesimismo bastante luterano respecto de la persona humana:

Nosotros, los hombres, llevamos al Santísimo en vaso frágil de arcilla, pero tú, Espíritu Santo, cuando habitas en un hombre, habitas en algo que es infinitamente inferior: tú, espíritu de santidad, habitas en la impureza y en la deshonra; tú, espíritu de sabiduría, habitas en la necedad; tú, espíritu de verdad, habitas en la mentira.

¡Oh! Habita en mí de manera permanente.

Y tú, que no buscas las comodidades de una mansión deseable que buscarías en vano, tú que creas y regeneras y haces tú mismo tu morada, ¡habita en mí para que, un día, termines por complacerte en esa morada que tú mismo te has preparado en las deshonras, en las ignominias, en los engaños de mi corazón [37].

Por definición, la gracia es libre. Jesús compara el Espíritu con el viento, del que no se sabe ni de dónde viene ni adónde va [38]. Diariamente constatamos la libertad de su gracia en las inspiraciones, los carismas, los movimientos que atraviesan la historia. Experimentamos también, personalmente, la paradoja de la gratuidad del don: «¡Ea sedientos todos, venid a las aguas, y aun quien no tenga dinero, venid; comprad y comed, venid y comprad, sin dinero y sin pagar, vino y leche!» (Is 55,1). Y, al mismo tiempo, experimentamos lo que Bonhoeffer llamó «el precio de la gracia».

3. Dios como fuera de sí mismo es Dios en Nosotros, Dios en su criatura. Está en ella por medio de su acción, por el movimiento por el que dirige y anima la historia [39]. Pero lo realiza también por el don que hace de sí mismo. Como señala san Agustín nos da nada menos que a él mismo [40]. Además, este don responde a un deseo profundo de nuestra naturaleza, pues hemos sido hechos a su imagen. Estamos destinados a ser hijos de Dios recibiendo el Espíritu de su Hijo [41]. ¿Llegamos a comprender el realismo de esta afirmación? Recibimos la realidad del Espíritu que hizo de la humanidad de Jesús una humanidad de Hijo de Dios: aquí, en la tierra, en la obediencia

---

37. Citado en Geneviève, *Le trésor de la prière à travers le temps*, París 1976, p. 119.
38. Jn 3,8. Paralelos: Ecl 11,5; Prov 30,4; Ecl 16,21.
39. Hecho subrayado por la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n.° 11, 1; 38, 1; 26, 4.
40. Respecto del Espíritu Santo, se nos ha enseñado profundamente una cosa: «*nisi quod cum Donum Dei esse praedicant, ut Deum credamus non seipso inferius Donum dare*»: *De fide et symbolo*, 9, 19 (PL 40, 191; CSEL, 41, 22).
41. Rom 8,14s; Gál 4,5-6; san Atanasio, *Adv. Arian. oratio III*, 24 (PG 26, 373).

y en la oración, «*Abba*, Padre»; después, por la resurrección, en la gloria. La imagen de Dios se actualiza, se profundiza, en el ejercicio de la vida filial que el Espíritu anima en nosotros y por la que retornamos al Padre. Tenemos que dar todo su impresionante realismo al carácter teologal de esta vida. Es nuestra, enraizada vitalmente en nosotros por dones que son verdaderamente nuestros, pero tiene a Dios mismo por principio y por término. Somos hijos de Dios (1Jn 3,1-2). Se trata de una divinización. Dios es Dios no sólo en sí mismo, sino también en nosotros. Y lo es tanto en la tierra como en el cielo. Se comprende que el Espíritu Santo, que es el término de la comunicación de la vida divina *intra Deum*, sea el principio de esta comunicación de Dios fuera de sí, más allá de sí mismo[42].

Según la teología ortodoxa, que ha encontrado su plasmación sistemática en el palamismo, esa vida es la obra de las energías increadas, que son Dios participable. Por consiguiente, habría que interpretar en ese sentido los textos de los padres que hablan de participación *en el Espíritu Santo* atribuyendo directamente a éste nuestra santificación divinizante. En el curso de nuestras lecturas, hemos encontrado tales textos en abundancia. Pero esto no impone, ni supone, una presencia personal *propia* del Espíritu Santo. La tesis de Petavio en este punto ha sido criticada eficazmente por Paul Galtier. Con todo, esa tesis tiene su fundamento, ya que el sentimiento expresado por los textos es más fuerte que las explicaciones que se intentan.

Para nuestra teología clásica, Dios está presente, por su poder creador en las cosas que él llama al ser y mueve. Este poder creador es el de las tres hipóstasis consubstanciales según su orden de procesión a partir del Padre. En su comunicación de alianza y de gracia, Dios se da de una manera nueva a las criaturas hechas a su imagen; mediante dones que les permiten alcanzarle, realmente como la Realidad señalada por su conocimiento y amor. Las personas divinas se hacen presentes por medio de los dones de gracia, efecto de las mociones invisibles del Verbo y del Espíritu, como coparticipantes de una comunión espiritual. Eventualmente —los místicos dan testimonio de ello— su presencia es experimentada en una vida intensa de conocimiento y amor. Cristo y el Espíritu Santo se convierten en la vida de esos fieles.

¿Podemos definir esto como «divinización»? En la perfecta posesión del cielo, sí. Allí, Dios será «todo en todos» (1Cor 15,28). Él mismo será nuestra paz, nuestro gozo y nuestro todo. La paz y el gozo serán *nuestros*, pero totalmente *de él*. Seremos plenamente hijos de Dios. En la tierra, podemos gustar, a lo sumo, las primicias. Con todo, los planteamientos de nuestra teología de las misones divinas y

---

42. Idea de Bérulle, Grignion de Montfort, etc. (cf. supra, p. 172). Y cf. A. Stolz, *De SS. Trinitate*, Herder, 1941, p. 88ss; *Anthropologia*, p. 71.

de la gracia creada son suficientes para dar cuenta de los términos en los que los místicos y los autores espirituales hablan de la unión transformante: hierro que se convierte en fuego al contacto con la brasa incandescente, aire que se torna luminoso cuando le penetra el sol[43]. Los ortodoxos tienen la firme convicción de que la teología latina no expresa una verdadera *divinización*. Sin embargo, fundada en la doctrina profundísima de las misiones divinas, ve, en la comunicación de gracia, una continuación, en lo creado, de las procesiones eternas. De esta manera, esta doctrina alcanza un alto «rango entre las más amplias de las nociones mediadoras entre lo finito y el Infinito» (H.F. Dondaine). Mediante las misiones del Verbo y del Espíritu, con sus efectos de gracia, Dios —el Dios Trinidad— existe verdaderamente fuera de sí mismo...

3

SOBRE LA MATERNIDAD EN DIOS Y LA FEMINIDAD DEL ESPÍRITU SANTO

En nuestros días se plantea con insistencia el tema de la feminidad en Dios, incluso el de la feminidad de Dios. En todas las lenguas, la palabra «Dios» es masculina. En la triadología se habla de su *Hijo* y, cuando el Verbo se hace carne, lo hace tomando una forma masculina.

Estos son, ciertamente, hechos innegables, pero nos cuidaremos mucho de apurarlos demasiado, si tenemos presente el cuidado con que las Escrituras canónicas evitan sexualizar a Dios. Esta preocupación es tanto más digna de ser tenida en cuenta al ver que las divinidades femeninas eran una realidad en todos los pueblos que rodeaban a Israel[1], entre los hebreos, no hay una divinidad femenina junto al Dios viviente. Cuando, obediente a su palabra y a la revelación de Jesucristo, llamamos a Dios «Padre», ello no implica la existencia, junto a él, de una esposa o madre. Si no corriéramos el peligra de caer en antropomorfismos, diríamos, con Bérulle, que, en la

43. Estudio (pura historia literaria) de estas fórmulas y su prehistoria en Aristóteles, los estoicos, Alejandro de Afrodisia: J. Pépin, «*Stilla aquae modica multo infusa vino, ferrum ignitum, luce perfusa aer.*» *L'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale*, en *Miscellanea André Combes*, t. I, Roma (y París) 1967, p. 331-375.

1. La Inanna de Sumer, la Ishtar de los babilonios (cf. Jer 44,19), la Astarté de los fenicios (cf. Jue 2,13), la Cibeles de los frigios, la Isis de los egipcios, la Anath de los cananeos (que encontramos asociada a Yahveh en los papiros de Elefantina), la Gaia y Deméter de los griegos, etc. No tenemos en cuenta las invocaciones o la veneración de Dios como madre en las religiones no cristianas: así Ramakrishna Paramahamsa celebrando la divina madre Kali.

generación del Verbo, Dios «hace las funciones de padre y de madre, engendrándolo en sí mismo y llevándolo en su seno»[2]. Tomás de Aquino señaló que las Escrituras atribuyen al Padre, en la generación del Verbo, lo que, en el mundo carnal, es función diferenciada del padre y de la madre, pero que no hay lugar para hablar de madre en Dios ya que es Acto puro, mientras que, en la generación, la madre representa la recepción pasiva[3]. Naturalmente, la fisiología moderna no puede estar de acuerdo con esta idea. La Palabra de Dios permanece para siempre.

Pero, por otra parte, si «Dios creó al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó» (Gén 1,27), en Dios debe darse, bajo una forma trascendente, algo que responda a la masculinidad y a la feminidad.

De hecho, en el Dios de la revelación bíblica no faltan rasgos femeninos subrayados por el vocabulario empleado.

Tenemos, en primer lugar, el tema de la *ternura*. Si bien es cierto que no es únicamente femenina, ya que existe una ternura de padre, de Dios como padre (Sal 103,13; Is 63,16) y que la ternura es un atributo de Yahveh lisa y llanamente (Éx 34,6; Sal 25,6; 116,3), se presenta, sin embargo, como femenina en textos admirables de los profetas y en la imagen inconcreta incorporada al término mismo.

Cuando Israel era niño, lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo. Cuanto más los llamaba yo, más se alejaban de mí; sacrificaban a los baales... Yo enseñé a Efraím a andar, los llevé en mis brazos; mas no comprendieron que yo cuidaba de ellos. Con ataduras humanas los atraje, con lazos de amor (...) ¿Cómo podré yo abandonarte, Efraím, cómo entregarte, Israel? (...) Mi corazón se conmueve dentro de mí a la vez que mi compasión se excita (Os 11, 1-4.8).

¿Es un hijo tan querido para mí Efraím o niño de tal predilección que cuantas veces trato de amenazarle, me enternece su memoria? Por eso conmueven por él mis entrañas y por él desborda mi ternura *(rahem)* (Jer 31,20).

2. *Les grandeurs de Jésus*, X, § 2, ed. Migne, París 1856, col. 355.

3. Último § del magistral capítulo XI del *C. Gentiles*, lib. IV; *Comp. theol.*, I, 39. San Anselmo *(Monologion*, c. 42) señala que, en causalidad, la paternidad es anterior a la maternidad y aplica tal idea para justificar que se hable de Padre-Hijo y no de Madre-Hija cuando, en realidad, en Dios no existe el sexo. Señalemos que san Buenaventura rechaza la idea aristotélica de que la mujer sería un principio pasivo y el varón el único principio activo: *III Sent.*, d. 4, a. 3, q. 1 concl. La fisiología moderna y la evolución de la función de la mujer en la sociedad llevan a replantear esta cuestión de la maternidad, de la feminidad, en Dios. Así, Anita Röper, *Ist Gott ein Mann? Ein Gespräch mit Karl Rahner*, Düsseldorf 1979. Rahner admite la atribución a Dios, de manera trascendente y analógica *(¡simpliciter diversum!)*, de la función de maternidad junto con la de paternidad, pero excluye que se le diga hombre y mujer. Señala, además, que, en una cultura patriarcal como la nuestra, la madre tiene un estatuto secundario y subordinado. En consecuencia, corremos el peligro de introducir rasgos discutibles al hablar de Dios... Anita Röper trata, precisamente, de superar las representaciones de una sociedad patriarcal y las consecuencias que derivan de ese hecho para la situación de la mujer en la Iglesia.

Sión ha dicho: Yahveh me abandonó, el Señor me olvidó. ¿Acaso olvida una mujer a su niño, una madre al hijo de sus entrañas? Pues aunque ellas lo olvidaran, yo no me olvidaría de ti (Is 49,14-15).
Como uno a quien su madre consuela, así yo os consolaré (Is 66,13).

El término que se utiliza para significar «ternura» es el mismo que sirve para designar «entrañas» *(rahamim)* plural de *rahem*, el vientre materno, la matriz [4]. La ternura es femenina; Dios tiene disposiciones y amor de madre. Jesús estuvo revestido de idénticos sentimientos: los sinópticos nos lo presentan frecuentemente conmovido en sus entrañas [5]. Las cualidades, actividades y comportamientos femeninos —alimentar con leche, ternura, dulzura, amor— han sido celebrados en Cristo, dando lugar a una devoción a Cristo, nuestra Madre [6] y, sobre todo, fueron propuestos como ideal del superior monástico: el abad, padre, debía ser maternal. El tema fue seguido con todo detalle por los grandes abades y monjes cistercienses del siglo XII; san Bernardo, Aelredo de Rievaulx, Guerrico de Igny, Isaac de Stella, Adam de Perseigne, Helinando de Froidmont, Guillermo de San Thierry [7]. Pero en esos autores o personajes nos encontramos en el terreno de las actitudes psicológicas, no en el de la *teo*-logía. El Espíritu Santo no es nombrado ni siquiera una vez. Es curioso que la idea de la maternidad en Dios aparezca en la mística inglesa Juliana de Norwich (comienzos del siglo XV). Esta mística ve tres atributos en la Santísima Trinidad: paternidad, maternidad y señoría. Pero Juliana se apoya principalmente en el tema de la sabiduría para atribuir la maternidad a la segunda persona [8].

La sabiduría, como la *shekinah*, presencia o habitación, es un modo de ser o de actuar de Dios, especialmente en referencia al mundo, a los hombres, a Israel. Es una realidad femenina. Se la ama y busca como a una mujer (Eclo 14,22ss); es una esposa y una madre (14,26ss; 15,2ss). Es fuente de fecundidad, de intimidad, de gozo sereno. En el Nuevo Testamento y en la tradición teológica, la sabiduría es apro-

---

4. El *Vocabulario de teología bíblica* (Herder, Barcelona [11]1980, p. 885) remite a Gén 43,30 (José trastornado por la emoción en presencia de sus hermanos) y a 1Re 3,26 (la verdadera madre del niño herida en su ternura durante el juicio de Salomón). También Prov 12,10.

5. Verbo *splagkhnizomai:* cf. Mt 9,36; 20,34; Mc 1,41; 6,34; Lc 7,13.

6. A. Cabassut, *Une dévotion médievale peu connue, la dévotion à «Jésus notre Mère»*, «Rev. Asc. et Myst.», 25 (1949: *Mélanges Marcel Viller)* 234-245.

7. Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother and Abbot as Mother: Some Themes in Twelfth-Century Cistercian Writings*, «The Harvard Theol. Rev.», 70 (1977) 257-284. Bibliografía abundante; anuncia una continuación de este estudio.

8. «El gran poder de la Trinidad es nuestro Padre, la profunda sabiduría es nuestra Madre, y el gran amor es nuestro Señor»: *The Sixteen Revelations of Divine Love*, ed. Pinguin 1966; *Révélations de l'amour de Dieu*, trad. fr., París 1910; Tours 1925. Una versión breve de *Seize Révélations de l'Amour divin* fue publicada por A.M. Reynolds en la abadía de Bellefontaine, 1979.

piada al Verbo, a Cristo [9]. Pero el Antiguo Testamento la identifica, a veces, con el Espíritu (Sab 9,17) y muchos padres anteriores a Nicea consideraron que representaba al Espíritu Santo [10].

Recientemente, el profesor G. Quispel ha propuesto una nueva interpretación del famoso texto sobre la mujer de Ap 12: sería el Espíritu Santo acompañando a la comunidad cristiana que fue perseguida y se refugió en Pella, como la *shekinah* acompañó al pueblo de Dios en su exilio. El nacimiento del niño varón equivaldría al bautismo de Jesús, en el que el Evangelio de los Nazarenos presenta al Espíritu como *genitrix* [11].

En la reflexión cristiana, se terminará por atribuir al Espíritu Santo el carácter femenino de Dios. Para ello se ha argumentado frecuentemente diciendo que *ruach (ruho),* en hebreo y en siríaco, es del género femenino. Como veremos, esto pudo influir de alguna manera. Pero, además de que en siríaco *meltha,* «palabra», es también del género femenino, en ambas lenguas, *ruach* es a veces masculino; en siríaco, siempre que se trata de la Tercera Persona [12]. Digamos que san Jerónimo subrayaba que «Espíritu» es femenino en hebreo, neutro en griego y masculino en latín: señal de la no sexualidad de Dios [13].

Con todo, y de manera comprensible, precisamente, en los espacios lingüísticos y culturales del judaísmo y del siríaco encontramos las presentaciones del Espíritu Santo como madre [14]. En el entorno judeocristiano nos encontramos con el *Evangelio según los Hebreos* o *Evangelio de los Nazarenos,* mencionado por Clemente de Ale-

9. La sabiduría = el Hijo que revela al Padre: E. Wurz, *Das Mütterliche in Gott,* «Una Sancta», 32 (1977) 261-272. En el mismo fascículo, p. 273-279, G.K. Kaltenbrunner, *Ist der Hl. Geist weiblich?,* aplica estos textos al Espíritu, con los otros temas habituales y algunas citas de poetas modernos.

10. Teófilo de Antioquía, Ireneo, Homilías clementinas. Sobre sabiduría y Espíritu, cf. supra, p. 37-40. La *shekinah* era asimilada también al Espíritu (cf. supra, p. 284s). En el *Zohar,* I, 91-93 tiene apariencia femenina: Dios se reunirá con su *shekinah* como se unen hombre y mujer. La maternidad de la *shekinah* aparece desarrollada en el libro denso de Shmuel Trigano, *Récit de la disparue,* Gallimard 1978; está presente en la cábala.

11. Exposición presentada en el Congreso de patrología de Oxford, 1979, *The Holy Spirit as Woman in Apocalypse 12.* El profesor Quispel ha consentido en enviarnos su texto, no aparecido aún.

12. K. Albrecht había propuesto una lista de textos en los que *ruaḥ* es masculino («Zeitschr. f. Alt. Wiss.», 16 [1896] 42ss). Para el siríaco, cf. E.P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche* («Theol. hist.» 15), París 1971, p. 212, n. 89.

13. *In Isaiam,* XI (sobre 49,9-11): PL 24, 419 B. Dios no es masculino ni femenino, dice Gregorio Nazianceno, *Orat 31* (theol. V) 7 (PG 36, 140-46; SChr 250, 288-89).

14. Sólo conozco el título y una breve presentación de A.H. de Boer, *Fatherhood and Motherhood in Israelite and Judean Piety,* Brill 1974; he podido leer, sin embargo, R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syrian Tradition,* Cambridge 1975, p. 312-320: «The Holy Spirit as Mother.»

jandría, por Orígenes, por san Jerónimo [15]. En las citas de san Jerónimo, se trata de la venida del Espíritu sobre Jesús en el momento de su bautismo, con la frase: «Tú eres mi hijo predilecto.» En las *Odas de Salomón*, nacidas en Siria, la Paloma-Espíritu es comparada con la madre de Cristo, que da la leche como las mamas de Dios. Finalmente, en el cuadro del ebionismo judeocristiano, Elxaï ve, en una visión, un ángel inmenso que le da un libro: «Estaba acompañado por un ser femenino cuyas dimensiones eran igualmente las que hemos dicho. El ser masculino era el Hijo de Dios y el ser femenino se llamaba el Espíritu Santo» [16]. La liturgia siria compara al Espíritu con una madre misericordiosa; y Afraates, sirio que escribe en persa hacia los años 336-345, dice que «el hombre que no se casa respeta a Dios su padre y al Espíritu Santo, su madre; y no tiene otro amor» [17]. R. Murray cita estas palabras de las homilías de Macario: los hombres, después de la caída, «no miran hacia el verdadero Padre celeste o a la buena y dulce Madre, la gracia del Espíritu, ni al suave Hermano, el Señor» [18].

En Metodio de Filipos (de Olimpo, † hacia el 312) encontramos si no una especulación, al menos una intuición profunda, a pesar de algunos aspectos soprendentes [19]. Como ha demostrado el padre Orbe, Metodio no recibió su idea de los gnósticos, sino de una tradición antigua y común. Ésta interpretaba la historia de la formación de Eva refiriéndose a Cristo y a la Iglesia [20]. Dios sacó a Eva del costado de Adán y se la dio como esposa. Del pecho o del costado del *Logos* salió, en la cruz, el Espíritu de verdad (Jn 16,13), el Espíritu septiforme (Is 11,2) para formar la Iglesia, su esposa. Esta Iglesia es la vida y la unidad del Espíritu, especialmente en las almas purificadas, las vírgenes, que son esposas por excelencia. Cristo, nue-

15. Cf. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Desclée 1958, p. 33. Las citas de Jerónimo *(In Is.*, IV e *In Mich.*, II: PL 24, 145 y 25, 1221) son especialmente interesantes. Se trata de la venida del Espíritu sobre Jesús en el momento de su bautismo, con la frase: «Tú eres mi hijo amado.»

16. *Elench.*, IX, 13: Daniélou, op. cit., p. 77.

17. Referencias dadas por E.P. Siman, op. cit. (n. 12), p. 155. Afraates, *Démonstration*, XVII: De virginitate et sanctitate *(Patr. Syr.*, I, p. 839).

18. R. Murray, op. cit. (en n. 14), p. 318.

19. Metodio, *El Banquete (Symposium)* III, c. 8, § 69-75, en SChr 95, p. 106-110 (griego), 107-111 (trad. fr.). Y cf. A. Orbe, *La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva*, «Gregorianum», 45 (1964) 103-118 (p. 110). Dudamos en proponer aquí, porque el sentido es oscuro, pero parece que se trata de la función del Espíritu en la encarnación, la estrofa de Sinesio de Cirene († después del 412) donde el Espíritu, en femenino *(Pnoia)* es dado como madre, hermana e hija (!) «para que haya efusión del Padre hasta el Hijo»: «Ella tiene su puesto en el centro, Dios salido de Dios por el Hijo que es Dios; y por esta sublime efusión del Padre inmortal, el Hijo, a su vez, ha venido al ser»: Himno II (en otro tiempo IV), ed. y trad. fr. de C. Lacombrade, col. «Budé», 1978, p. 63.

20. Testimonio sobre esta tradición: Anastasio el Sinaíta, *Hexaemeron*, lib. I (PG 89, 860 BC) y VII (961 Ds).

vo Adán, y la Iglesia-Espíritu son el Adán y Eva espirituales. Existe una continuidad, una idéntidad tipológica real. El Espíritu-Iglesia *es* Eva, *es* Esposa.

M.J. Scheeben reemprenderá esta línea de reflexión († 1888). Este autor cita expresamente a Metodio, pero también un texto, bastante diferente, de Gregorio Nazianceno. De este modo, mezcla dos temas diferentes. Tal procedimiento no ayuda a la claridad de su pensamiento [21]. Con objeto de encontrar un poco de claridad y seguir el decurso de la historia dejamos a Scheeben, al que volveremos más tarde, y retornamos a los padres de los siglos III y IV.

Éstos tenían que responder a la dificultad suscitada desde el siglo III y que sería aireada de nuevo por los arrianos y macedonios: ¿cómo puede el Espíritu proceder del Padre y, sin embargo, no ser Hijo, no proceder por generación? Y, si no procede por generación, ¿cómo es de la misma esencia? El padre Orbe (supra, n. 20) ha recogido los testimonios. Naturalmente, con diversas matizaciones propias de cada autor, todos ellos vienen a decir: Eva tuvo otro origen, otro modo de venir a la existencia, que Adán; no vino por generación; no es hija; y, con todo, es de la misma naturaleza. De igual manera, el Espíritu después del Hijo [22]. Por consiguiente, se afirmaba una cierta aproximación o asimilación del Espíritu a Eva, pero sólo para justificar su consubstancialidad, siendo así que no viene al ser por modo de generación; pero no se insiste —excepto Metodio— en su carácter femenino.

Gregorio Nazianceno († 389-390) tiene idéntica preocupación, pero introduce un tercer término. Eva fue sacada de Adán por una salida (procesión inmediata). El Espíritu procede de igual manera. Pero Set salió de Adán (y de Eva) por generación, como hijo [23]. Algo similar leemos en san Juan Damasceno, pero éste sustituye a Set por Abel: «Teníamos en Adán al que no ha nacido, en Abel al que fue engendrado, en Eva a aquel que procede» [24]. Vemos claramente que el interés único de Gregorio consiste en demostrar que puede darse identidad de naturaleza con modos diferentes de venida a la existencia o de procesión. No tiene el más mínimo interés por la feminidad del

---

21. M.J. Scheeben, *Mysterien des Christentums* (1865): citamos la trad. cast., *Los misterios del cristianismo*, Herder, Barcelona [4]1964, p. 195-203 (primer apéndice después del § 31). Véase también *Dogmatique*, trad. fr. de P. Bélet, t. II, París 1880, n.° 1019ss (p. 685ss) y t. III, 1881, n.° 375 (p. 241ss) y 445ss (p. 296ss).

22. Son, por orden cronológico, Metodio, que pone el hijo entre Adán y Eva (PG 44, 1329 CD); san Efrén († 373), *Diatessaron*, c. XIX, § 15 *(Patrol. Syr.*, 145, p. 199); san Gregorio Nazianceno, (cf. infra); Procopio de Gaza († h. 529), *Com. in Genesim*, 1, 26 (PG 87, 125); Anastasio de Antioquía (mitad siglo VI), *Oratio*, I, c. 13 (PG 89, 1318 BD); Anastasio el Sinaíta (mitad siglo VII), *Hexaemeron*, lib. X (PG 89, 1059 AB).

23. Gregorio Nazianceno, *Oratio 31* (theol. V), 11: PG 36, 144s.

24. *De Duabus Christi voluntatibus*, 18, 30 (PG 95, 167).

Espíritu, al que compara con Eva únicamente desde el punto de vista del modo de procesión. Si pretendiéramos sacar las últimas consecuencias de su idea, tendríamos que decir que el Hijo, que viene por generación, procede «a Patre Spirituque». En nuestros días, Paul Evdokimov ha sostenido tal posición en el cuadro de una triadología a la vez sutil y profunda [25]. Pero Gregorio el Teólogo no tenía la mínima intención de decir esto al proponer una comparación que fue utilizada posteriormente por más de un escritor griego, sustituyendo a veces a Set por Abel [26].

Por consiguiente, en los griegos, existe el simple hecho material de la comparación de la Trinidad con una familia, padre, madre, hijo. Pero esto era algo que se respiraba en el ambiente. San Agustín vuelve a topar con la imagen del padre, de la madre y del hijo. La rechaza como falsa y como indigna de Dios; pero añade la idea de que la formación de Eva indica un modo de procesión que asegura la consubstancialidad sin ser generación de un hijo o de una hija [27]. Agustín no atribuye el menor rasgo de feminidad al Espíritu Santo. Para Agustín, la mujer representa, en una imagen de Dios que se realiza en la persona individual, la *ratio inferior.*

Tomás de Aquino encontró también, evidentemente, la analogía familiar. Se siente atraído por Set o Abel, por las posibilidades de ilustrar la procesión «a Patre et Filio». El Hijo está representado aquí por Eva. En consecuencia, no hay alusión alguna a una feminidad del Espíritu Santo.

> El Espíritu Santo procede del Padre inmediatamente en cuanto tiene el ser del Padre, y mediatamente en cuanto lo tiene del Hijo. Éste es el sentido en que se dice que procede del Padre por el Hijo. De esa manera, Abel procedía de Adán inmediatamente, ya que Adán era su padre, y mediatamente, pues Eva era su madre y procedía de Adán. A decir verdad, este ejemplo, tomado de un origen material, parece bastante inadecuado para representar la procesión inmaterial de las personas divinas [28].

---

25. En *La femme et le salut du monde. Étude et Anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme,* Casterman, 1958, p. 216, P. Evdokimov habla de *a Patre Spirituque* para la manifestación solamente (trad. cast.: *La mujer y la salvación del mundo,* Ariel, Barcelona 1970); pero en *L'Esprit Saint dans la Tradition orthodoxe,* París 1961, p. 71-72, 77, 78 y en el último texto del autor, *Panagion et Panagia,* «Bullet. de la Société française d'Études Mariales», año 27, 1970, 59-71: cf. p. 62-63, texto reproducido en *La nouveauté de l'Esprit,* Bellefontaine 1977, p. 259-262), habla de la procesión eterna del Hijo en la que reconoce al Espíritu Santo una «función generatriz» que se encuentra en la concepción de Cristo por María. Sitúa todo esto en una visión profunda de las correlaciones siempre trinitarias, nunca diádicas, de todas las relaciones de las personas divinas *ad intra* y *ad extra.*
26. Cf. supra, p. 475, n. 38.
27. *De Trinitate,* XII, 5 y 6 (PL 42, 1000s); F.K. Mayr, *Trinität und Familie in Augustinus, De Trinitate XII,* «Rev. des Études augustin.», 18 (1972) 51-86.
28. ST, I, q. 36, a. 3 ad 1; q. 93, a. 6 ad 2.

Este juicio crítico no evitó que algunos contemporáneos desarrollaran, con complacencia, la imagen familiar de la Santísima Trinidad[29]. El Espíritu Santo es entonces el hijo. Pero no se toca aquí el tema de su feminidad. Volvamos, pues, a Scheeben.

En *Los Misterios* (supra, n. 21), Scheeben quiere fundamentar una relación entre el Espíritu y la mujer. Conocedor de los padres griegos, señala, primero, que, en el hombre, el niño (el hijo) viene en tercer lugar, como fruto de la unión del padre y de la madre; en Dios, el Hijo procede como segunda persona, como fruto inmediato y exclusivo del Padre. En la criatura reina una dualidad, una distancia entre el acto y la potencia, el principio activo y el principio pasivo. Pero Dios es acto puro, Padre fecundo. Scheeben vuelve a colocar al Espíritu Santo entre el Padre y el Hijo a título de lazo de amor entre ambos, como expresión de la unidad de naturaleza entre ellos (la «manifestación» de Paul Evdokimov o, mejor aún, la idea de Gregorio de Chipre y de Gregorio Palamas), porque él es fruto del amor de ellos. De esta manera, Scheeben vuelve a encontrar una relación entre la procesión de la Tercera Persona y la creación de la mujer, de Eva. En ese momento cita a Metodio y presenta, con éste, la siguiente relación:

$$\frac{\text{Adán}}{\text{Eva}} = \frac{\text{Cristo}}{\text{Iglesia-Espíritu}}$$

Igualmente, une, en la *dogmática*, la realidad cristológica eclesial y el relato de los orígenes, costumbre ya antigua (supra, n. 20) y que corresponde a las citas que hace san Jerónimo del Evangelio según los Hebreos (supra, n. 15). Relaciona la procesión del Verbo-Hijo con la producción de Adán y la procesión del Espíritu con la producción de Eva. En la humanidad, el hombre *(virtus et sapientia)* y la mujer *(suavitas et caritas)* son así como Cristo y el Espíritu Santo. Y, en la economía, a la relación Adán-Eva corresponde la relación Cristo-Iglesia, es decir, el Espíritu Santo como unidad substancial de los fieles.

En un ensayo original pero bastante pesado, H. Doms se había basado en Scheeben para trazar la diferencia y relación entre los sexos en el misterio intradivino[30]. La dualidad y unidad complementaria de acción que hemos constatado y subrayado entre Cristo y el

29. Así P. Taymans d'Épernon, *Le mystère primordial*, Desclée De Brouwer, 1950, p. 57; S. Giuliani, *La famiglia a l'immagine della Trinità*, «Angelicum», 38 (1961) 257-310; H. Caffarel, *Notre Dieu, la Sainte Trinité*, «L'Anneau d'Or», 138 (1967) 440, 443-44; B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dan l'histoire* («Théol. hist.» 31), París 1975, p. 370s.

30. H. Doms, *Du sens et de la fin du mariage*, trad. fr. P. y M.S. Thisse, Desclée De Brouwer, 1937, p. 29s.

Espíritu Santo se reflejan en la dualidad y unidad sinfónica y dinámica del hombre y de la mujer en la sociedad y en la Iglesia[31]. De manera especial en la Iglesia, pero también en la sociedad, un monoteísmo pretrinitario o un «cristomonismo», un cierto olvido del Espíritu Santo y de la pneumatología han permitido o producido la instauración de un tipo patriarcal y un dominio del varón[32]. En adelante, la Iglesia se halla enfrentada a una doble tarea: por una parte, la de hacerse más plenamente masculina *y femenina,* y, por otra, la de salvaguardar los valores femeninos sin mantener a las mujeres en el gineceo de las cualidades elegantes y pasivas, de las que ellas quieren salir para ser tratadas, simple y auténticamente, como personas.

Existe aquí un obstáculo con el que chocan los ensayos de «teología de la mujer». Citamos dos de éstos, de lengua alemana. De manera más o menos abierta, desarrollan esta teología bajo el signo del Espíritu Santo:

1. La madre Maura Böckeler despliega una visión de toda la economía de la gracia, ilustrando su reflexión con citas de los padres, de la liturgia y de santa Hildegarda[33]. El misterio intradivino de los Tres tiene una correspondencia en los siglos que consuma el de Ap 12. Tenemos primero el juego de la Sabiduría, donde el Soplo acompaña al Verbo como Eva es dada a Adán como ayuda. De esta manera, al igual que en los padres antiguos (supra, n. 20), en Metodio, del que se citan algunos pasajes bajo el nombre de Pseudo-Gregorio (de Nisa), los orígenes son el signo del misterio trinitario; Eva es la imagen del Espíritu. La Palabra exige una respuesta, el *Wort* una *Antwort;* es el amor, el Espíritu que retorna al Padre y consuma la Tríada, la virginidad consagrada que encauza la alabanza del cosmos hacia Dios. Eva cayó, pero María es la respuesta virginal; posteriormente lo será la nueva Eva, la Iglesia, que da un cuerpo al amor y al Espíritu Santo. Cita de nuevo a Metodio, esta vez por su nom-

31. Véase P. Evdokimov *(La femme et le salut du monde,* p. 16): «Si la mujer está ligada ónticamente al Espíritu Santo, este lazo sólo tiene valor y especificación universales si el hombre, por su parte, está ligado ónticamente a Cristo. Los dos realizan *conjuntamente,* en relación recíproca, la tarea propuesta (...). La creación, conjuntamente con el hombre, de toda la nueva realidad de lo masculino y de lo femenino forman el cuerpo del sacerdocio real.»

32. Cf. F.K. Mayr, *Patriarchalisches Gottesverständnis? Historische Erwägungen zur Trinitätslehre,* «Theol. Quart.», 152 (1972) 224-255; id., *Die Einseitigkeit der traditionellen Gotteslehre. Zum Verhältnis von Anthropologie und Pneumatologie,* en *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes,* dir. por Cl. Heitmann y H. Mühlen, Munich 1974, p. 239-252. Para una aplicación a la sociedad contemporánea, sugerencias en nuestros artículos: *La Tri-unité de Dieu et l'Église,* «La Vie spirituelle», 128 (1974) 687-703; *La superiorité des pays protestants,* «Le Supplément», 123 (1977) 427-442.

33. M. Böckeler, *Das grosse Zeichen. Apok 12, 1. Die Frau als Symbol göttlicher Wirklichkeit,* Salzburgo 1941, pero publicado después de la guerra, 588 p.

bre *(Banquete,* 3,8). Por la lanzada en la cruz y (p. 400) por pentecostés —de donde nace la Iglesia— el Logos hecho hombre ha recibido su interlocutor, la Iglesia nueva Eva, el Espíritu en una existencia humana. La mujer es el gran símbolo de la respuesta de amor dada a Dios; respuesta que, en Dios mismo, es el Espíritu Santo.

2. Willi Moll ha propuesto fundamentar el carácter propio de la persona masculina en la paternidad de la primera persona divina. El de la mujer se relacionaría con el Espíritu Santo que despliega su propiedad de ser *el Amor* en las tres situaciones o tareas de la mujer considerada como *virgen* (tarea de acogida, receptiva) *esposa* (función de unión, el Espíritu es la gran «y» de Dios, la cópula, lo que une), *madre* (la tarea de comunicar la vida)[34]. Estos rasgos, realizados por María de manera excelsa, ¿dan pie para una teología del Espíritu Santo y de la feminidad en Dios? Es cierto que la tradición le reconoce una cierta función maternal.

Gén 1,2 nos presenta al Espíritu, al *ruaḥ* de Dios como empollando, de alguna manera, el huevo del mundo en gestación[35]. Al principio de la segunda creación, aparece, igualmente, como realizando los designios de Dios maternalmente: generación del Verbo-Hijo en nuestra humanidad (Lc 1,35), en su función mesiánica (la paloma viene sobre Jesús cuando la voz paterna dice: «Tú eres mi Hijo»)[36], en su nuevo nacimiento, por su resurrección y glorificación, a la condición de una humanidad de Hijo de Dios (Rom 1,4 en relación con Act 13,33; Flp 2,6-11; Heb 5,5). El Espíritu ha ejercido y ejerce incesantemente en el cuerpo de Cristo y en sus miembros la maternidad que ejerció respecto de Cristo, nuestra cabeza. Pentecostés fue para la Iglesia lo que la anunciación había sido para Cristo. El Espíritu no cesa en su tarea de formar cristianos. En un artículo del año 1921, citado frecuentemente después, A. Lemonnyer describía «la función maternal del Espíritu Santo en nuestra vida sobrenatural»[37]. Y señalaba:

> Es la persona divina que nos es «dada» de una manera más especial. Es el *don de Dios* por excelencia y lleva este nombre. En la Trinidad, es el *amor;* que es, también, uno de sus nombres propios. Pero tales calificativos convienen a la madre más que a cualquier otra persona y, en cierta manera, la definen. En la tierra, ninguna otra persona nos ha sido «dada» como nuestra madre; ella personifica el amor en lo que tiene de más desinteresado, de más generoso, de más entregado.

---

34. Willi Moll, *Die Antwort der Liebe. Gedanken zum christlichen Bild der Frau,* Graz 1964; del mismo, *Vater und Väterlichkeit,* Graz 1962.
35. L. Bouyer, *Le trône de la Sagesse. Essai sur la signification du culte marial,* París 1957, p. 272, da referencias de una exégesis judía del texto.
36. Mc. 1,10-11; Lc 3,22. Cf. supra, n. 15 y 20.
37. «La Vie spirituelle», 3 (1921) 241-251, reproducido en *Notre vie divine,* Éd. du Cerf, 1936, p. 66-83; publicado como folleto en «Lectures chrétiennes», París, 3.ª serie, Libr. de l'Arc, s. f. (1941).

Pero, de manera especial, A. Lemonnyer ponía de manifiesto que, en la condición imperfecta de la vida divina en nosotros bajo el régimen de la fe, somos, en el orden sobrenatural, como niños, como niños recogidos del arroyo y que están llamados a vivir como hijos de rey. El Espíritu Santo desempeña el papel de madre en la educación que necesitamos. Nos hace conocer a nuestro Padre, Dios, y a nuestro hermano, Jesús. El Espíritu nos permite invocar a Dios como Padre y revela a Jesús nuestro Señor; nos introduce poco a poco en su herencia de gracia y de verdad. Nos enseña el ejercicio de las virtudes y de los dones de un hijo de Dios por la gracia. Nos hallamos ante tareas que corresponden a la madre. Mediante la presencia diaria y una comunicación más afectiva que intelectual, la madre forma la conciencia del niño. Como hemos demostrado en otro lugar, ésta es la función de la tradición en la Iglesia[38]: el Espíritu, que es el sujeto trascendente de la Iglesia, completa la aportación del Verbo interiorizándola y actualizándola en el decurso de los días, mediante una acción íntima de educación y una especie de impregnación: función maternal y femenina que pone el sello de la consumación a la función del Padre y del Verbo-Hijo.

Como hemos indicado ya (supra, p. 192ss), en la devoción católica moderna, la función maternal del Espíritu Santo ha sido suplantada, frecuentemente, por la virgen María. Tenemos ahí un valor quizás ambiguo, pero que forma parte de las profundidades del misterio cristiano[39].

4

POR UNA CRISTOLOGÍA PNEUMATOLÓGICA

La época actual no sólo ha conocido una plétora de cristologías. Conoce también una reflexión y unos trabajos acerca del Espíritu Santo, es decir: la pneumatología. Existen, incluso, unos brotes prometedores de reflexión cristológica desde el punto de vista de la intervención del Espíritu en el misterio de Cristo. Tal vez la iniciativa tengamos que anotársela a H. Mühlen, que ha luchado para que el misterio de la Iglesia sea relacionado no con la encarnación en cuanto tal, sino con el bautismo de Jesús, ungido por el Espíritu con vistas a su ministerio mesiánico.

---

38. *La Tradition et les traditions*, II. *Essai théologique*, París 1963, p. 127-135 (evocación formal del aspecto femenino) y, sobre el Espíritu Santo-sujeto trascendente de la tradición, p. 101s.

39. Cf. A.M. Greeley, *The Mary myth. On the Feminity of God.*, 1977; trad. alemana, *Maria. Ueber die weibliche Dimension Gottes*, Graz 1979.

Presentamos, a continuación, los principales estudios relacionados con este tema:

H. Mühlen, *Una Persona mystica. Eine Person in vielen Personen*, Paderborn 1964, trad. fr. *L'Esprit dans l'Église*, 2 vol., París 1969.

J.D.G. Dunn, *Rediscovering the Spirit*, en «Expository Times», 84 (1972/73) 9-12.

W. Kasper, *Jesus der Christus*, Maguncia 1974; trad. fr. *Jésus le Christ*, París 1976, trad. cast.: *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca [3]1979; *Esprit-Christ-Église*, en *L'expérience de l'Esprit* (Mélanges E. Schillebeeckx), París 1976, p. 47-69 (trad. cast. en el número extraordinario de «Concilium», 1974, p. 30ss); *Die Kirche als Sakrament des Geistes*, en *Kirche, Ort des Geistes*, Friburgo 1975, p. 14-55.

Ph.J. Rosato, *Spirit Christology. Ambiguity and Promise*, «Theological Studies», 38 (1977) 423-449.

P. Schoonenberg, *Spirit Christology and Logos Christology*, «Bijdragen», 38 (1977) 350-375.

Esta cristología en nada contradice a la cristología clásica salida de Calcedonia; desarrolla aspectos importantes presentes en el Nuevo Testamento y en padres como san Ireneo, que no desarrolla la cristología clásica del Verbo encarnado. La cristología a que nos referimos se basa en dos premisas:

1.º No podemos separar la cristología de la soteriología. «Qui propter nos homines et propter nostram salutem...» La encarnación tiene una finalidad. Apunta a la pascua, a la resurrección, a la escatología. La *katabasis* es paso hacia una *analepsis*, una *anabasis*. La III parte de la *Suma teológica* de santo Tomás constituye un tratado único en que el autor presenta a Cristo como «el camino por el que podemos llegar a la bienaventuranza de la vida eterna, pasando por la resurrección» (prol.) y en el que introduce la consideración de las *acta et passa* de Cristo, de los hechos de su vida, de los momentos de la historia de la salvación. Incluso podríamos decir que la cristología debe ser situada *en* la soterología, que es envolvente. El padre Smulders ha demostrado cómo la necesidad de precisar la constitución formal de Cristo, Verbo hecho hombre, ha tenido gran influencia en que se perdiera de vista la obra mesiánica y salvadora proseguida a lo largo de las etapas de la historia de salvación. Y esto se dio ya en Calcedonia. La crisis del monotelismo y su solución en los concilios de Letrán de 649 y de Constantinopla de 680-81, sacó a la luz que, en la verdad de su naturaleza humana, Cristo había sido llamado a realizarse y a realizar su misión de Mesías-Salvador, mediante una actuación consciente y libre [1]. A la vista de esta encrucijada importante, no lamentamos nuestro estudio crítico de la cristología de Lutero, estudio redactado para el centenario de Calcedonia,

1. P. Smulders, *Développement de la christologie dans le dogme et le magistère*, en *Mysterium salutis*, t. 10, París 1974, p. 235-350 (vol. III, t. 1, de la ed. cast., Cristiandad, Madrid 1971). Compárese K. Adam, *Jesu menschliches Wesen im Licht der urchristlichen Verkündigung*, «Wissenschaft und Weisheit», 6 (1939), 111-120 (p. 116ss).

aunque tenemos la intención de completarlo e introducir algunas correcciones.

2.º La obra de Dios es histórica. Se lleva a cabo a través de una secesión de *acontecimientos* situados en el tiempo y que, cuando tienen lugar, aportan algo nuevo y producen algún cambio. Existen los *kairoi,* los tiempos dispuestos y propicios, para un acontecimiento dado (cf. Mc 1,15; Gál 4,4; Ef 1,10). En contraposición a esta visión, según la teología antihistórica, incluso para santo Tomás, Cristo tiene todo desde el momento de su concepción. Cuando la Escritura nos habla de acontecimientos instauradores, no hay sino manifestación, para los otros, de una realidad ya presente. Esto vale para la teofanía del bautismo de Jesús y de otros acontecimientos de su vida[2]. Nosotros sostenemos que las etapas históricas señaladas por los acontecimientos son verdaderos momentos cualitativos de la autocomunicación de Dios a Jesucristo y en Jesucristo. Se produjeron venidas sucesivas del Espíritu sobre Jesús, desde el punto de vista de su calidad de «Cristo»-Salvador. Nuestra afirmación se apoya en el Nuevo Testamento. He aquí la lectura e interpretación que hacemos de sus textos.

La unión hipostática es un hecho metafísico, por el que una naturaleza humana subsiste por la persona del Hijo de Dios. Evidentemente, tal unión exige una santidad de la persona llamada a tal existencia. En teología escolástica, la obra del Espíritu Santo sigue a la presencia del Verbo y la gracia santificante sigue, en consecuencia a la gracia de la unión (ST, III, q. 7 a. 13). Y esta gracia, dada a Cristo con plenitud absoluta, es, al mismo tiempo, su gracia personal y su gracia como cabeza, *gratia capitis*[3]. Según el Nuevo Testamento, la venida y acción del Espíritu «santifica» el fruto concebido por María, hace que realice perfectamente la voluntad de «Dios» (= Padre): Lc 1,35.

Esta voluntad de Dios, a la que san Ireneo llama «el beneplácito del Padre» consiste en que este hombre Jesús viva perfectamente la obediencia filial: Heb 10,5-9. El Padre ha querido que Jesús llegue a la gloria por la cruz. No es el camino de la visión (beatífica), sino el de la obediencia, que consiste en ir allí adonde otro quiere, sin saber *adónde* (cf. Heb 11,8); es camino de oración —¿cómo no ver la vida de oración de Jesús y la que nos enseñó a nosotros (cf. Mt 6, 9-11) en el cuadro de su «misión» y de la historia de la salvación?—; es el camino de la *kenosis* y del Siervo (Flp 2,6-8). *De esta manera,* Jesús se comportará *como un hijo.*

---

2. Con todo, en cuanto a la realeza, si bien es cierto que Jesús posee la cualidad soberana desde el comienzo, sólo recibe la *executio* escatológicamente: cf. el sermón editado por J. Leclercq, «Rev. Thomiste», 46 (1946) 152-160 y 572.

3. Tomás de Aquino, ST, III, q. 7 y 8; Ch.-V. Héris, *Le mystère du Christ,* París 1928.

¿Qué conciencia tuvo, *en su alma humana,* de su cualidad de *Hijo de Dios?* Jamás podremos desentrañar el misterio. La unión hipostática no impidió que su alma humana, consubstancial a la nuestra, viviera su condición humana de *kenosis,* de obediencia y de oración [4]. Pero el Espíritu que le santificaba en esta situación (cf. Lc 2,40. 52) hacía que comprendiera más amplia y profundamente que los doctores (2,47) y que su madre, a la que responde :«¿No sabíais que debía estar en la casa de mi Padre?» (2,49). ¿Qué conciencia de sí mismo, qué conciencia de la paternidad de Dios se encierra en esta respuesta? [5]. El «yo» es el del Hijo eterno, ¿pero qué sucede a nivel del contenido objetivamente consciente (o apto para serlo) de lo vivido, que podemos llamar la personalidad? Jesús sólo realizaba la relación con su Padre en y por medio de los actos de su vida espiritual filial cuya fuente en él era el Espíritu Santo. Su oración era adhesión amorosa al plan del Padre sobre él; las «obras», las que el Padre le mandaba realizar [6].

El acontecimiento decisivo fue el que acompañó al bautismo de Jesús por Juan. Fue una teofanía trinitaria. El Espíritu descendió y se posó sobre Jesús que salía del agua. Según los tres sinópticos, se escuchó una voz, la del Padre. Empleando las palabras del salmo mesiánico (2,7), la voz declaró: «Tú eres mi Hijo, hoy te he engendrado.» Lc cita esta frase así (3,22) *; Mateo (3,17) y Marcos la combinan con algunas palabras del primer canto del Siervo (Is 42,1). Según Marcos (1,10), ella se dirige *a Jesús:* «Tú eres mi Hijo amado, en ti me he complacido.» Nuestros tres evangelistas colocan la misma frase en la teofanía de la transfiguración, pero sin manifestación del Espíritu [7].

---

4. Ch.-V. Héris, *Problème de christologie. La conscience de Jesús,* «Esprit et Vie», 81 (1971) 672-679; H.M. Féret, *Christologie médiévale de S. Thomas et christologie concrète et historique pour aujourd'hui,* en «Memorie Domenicane», 1975, p. 107-141 (p. 128ss, 135ss); nuestro *Le Christ, Marie et l'Église,* DDB, 1952, p. 62s, y p. 96, n. 9.

5. Los dos primeros capítulos de san Lucas reflejan la situación y categorías del Antiguo Testamento; los tiempos mesiánicos comienzan con el arresto de Juan el Bautista y con el bautismo de Jesús, Lc 3,19ss; J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit,* Londres 1970, [4]1977, p. 31ss.

6. El padre B. Sesboüé, en un boletín de «Rech. Sc. rel.», 56 (1968) 635-666, cita, en este sentido, J. Maritain, *De la grâce et de l'humanité de Jésus,* DDB, 1967, p. 97 y 107; Ch. Duquoc, *Christologie,* t. I, París 1968, p. 327-328 (trad. cast.: *Cristología,* Sígueme, Salamanca 1971).

* La mayor parte de los manuscritos presentan aquí el mismo texto que Mc. El autor, con muchos exegetas modernos, prefiere el texto de gran parte de los testimonios del texto occidental y de una serie de autores cristianos antiguos. (Nota del traductor.)

7. Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,35. Se da un paralelismo entre la escena del bautismo y la de la transfiguración: L. Legrand, *L' arrière-plan néotestamentaire de Lc 1,35,* «Rev. Biblique», 70 (1963) 162-192.

El acontecimiento del Jordán es la inauguración de los tiempos mesiánicos. Ha terminado el tiempo de Juan; comienza el de Jesús [8]. Con el fin de que aparezca esta idea con claridad, Lucas hace meter en la cárcel a Juan Bautista después del bautismo de Jesús y la teofanía concomitante. El Espíritu, que vino sobre Jesús, le ungió como Mesías, «Cristo» (cf. Act 10,38); le conduce al desierto y hace que comience su acción mesiánica: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca» (Mc 1,15; cf. Act 1,22). Será el tiempo de una nueva humanidad, a imagen y seguimiento de Jesús, hijo y servidor, por el Espíritu [9]. Jesús es declarado Hijo del Padre. Lo era desde su concepción. San Lucas, que hace decir a la voz: «hoy te he engendrado», sabe perfectamente que Jesús era Hijo y Señor desde su concepción [10]. Lo era en sí mismo, como *Unigenitus a Patre;* se convierte, y es declarado, para nosotros como *Primogenitus in multis fratribus.*

Este acontecimiento no cambia absolutamente nada en Jesús mismo, pero señala un *kairos* nuevo en la historia de la salvación. Jesús entra en una era nueva, de la que habla Pedro (Act 10,38). Esto le es revelado por la Voz. Entra de manera nueva en la conciencia de ser Hijo, Mesías, Siervo: cf. Lc. 4,18. Tendremos testimonio de ello inmediatamente en su tentación y en su primera declaración en Nazaret, a donde le conduce el Espíritu que ha venido sobre él (Lc 4,1).

La tentación se refiere de manera expresa a lo que le ha sido declarado en el Jordán; quiere poner a prueba su cualidad de Hijo-Siervo. «Si eres Hijo de Dios», sugiere el tentador, que sólo conoce una tentación: dárselas de dios (cf. Gén 3,5). Si eres Hijo de Dios, haz prodigios, despliega tu poder. Pero Jesús sabe que es el Siervo, que ha venido para hacer la voluntad del Padre (Heb 10,5-9). Por el Espíritu, seguirá el camino del Hijo-Siervo (Lc 4,18s), elegirá a los apóstoles (Act 1,2), expulsará los demonios (Mt 12,28; Lc 11,20), aproximará, hará presente, el Reino de Dios como Reino de misericordia y de salvación: cf. Lc 10,9-11.21s. Finalmente, se ofrecerá a sí mismo como Siervo (Mc 10,45) y por el Espíritu (Heb 9,14: cf. 8) [11].

La resurrección-glorificación es el segundo momento decisivo para

---

8. Cf. J.D.G. Dunn, op. cit. (n. 5), p. 25s.

9. El acontecimiento de pentecostés representará para los discípulos de Jesús lo que el Jordán representó para éste: Dunn, op. cit., p. 40-42; en Jn 1,33, la venida del Espíritu sobre Jesús le designa como el que bautizará en el Espíritu: cf. Mc 1,8. Sobre Jesús - nuevo Adán, Dunn, p. 29.

10. Cf. Lc 1,35.43.76; 2,11.26.49.

11. Según C. Spicq *(Épître aux Hébreux,* p. 258-259) y la mayoría de los exegetas, en el versículo 14 no se trata del Espíritu Santo, sino de la naturaleza de Cristo, que es divina. Véase, sin embargo, *Dict. Théol. Cath.,* V, 222; Vanhoye, *De epistola ad Hebreos,* Sectio Centralis (c. 8-9), Roma 1966, p. 158.

que Jesús adquiera de una manera nueva la cualidad de Hijo en virtud de la acción de «Dios» por medio de su Espíritu. Veamos los textos esenciales:

El evangelio de Dios... acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu santificador, a partir de su resurrección de entre los muertos, Jesucristo Señor nuestro (Rom 1,3-4) [12].

¿A cuál de los ángeles dijo Dios jamás: *Hijo mío eres tú, hoy te he engendrado yo* [Sal 2,7]? ¿O también: *Yo seré su Padre y él será mi Hijo* [2Sam 7,14]? Y en otro pasaje, al introducir al Primogénito en el mundo, dice: *Adórenlo todos los ángeles de Dios* [Dt 32,43 gr.] (Heb 1,5-6) [13].

A este Jesús, Dios lo resucitó... Elevado a la diestra de Dios y recibida del Padre la promesa del Espíritu Santo, ha derramado lo que vosotros estáis viendo y oyendo. Porque David no ascendió a los cielos, y sin embargo dice: *Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra...* [Sal 110,1] (Act 2,32-34): discurso de Pedro el día de pentecostés [14].

Nosotros, pues, os anunciamos que la promesa hecha a los padres, Dios la ha cumplido en favor de los hijos, que somos nosotros, suscitando a Jesús,, como ya estaba escrito en el salmo segundo: *Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy* (Act 13,32-33): discurso de Pedro en Antioquía de Pisidia.

Se siembra en corrupción, se resucita en incorrupción; se siembra en vileza, se resucita en gloria; se siembra en debilidad, se resucita en fortaleza; se siembra cuerpo puramente humano, se resucita cuerpo espiritual... Así también está escrito: *El primer hombre*, Adán, *fue ser viviente* [Gén 2,7]; el último Adán, espíritu vivificante... (1Cor 15,42-45).

Éstos son los textos de lo que se llama «cristología de la exaltación» [15]. Es una cristología *histórica*, que reconoce dos estadios en el destino de Jesucristo: un estadio de *kenosis*, la de Siervo, que culmina en la cruz y en el «descenso a los infiernos»; y otro glorioso, el de la resurrección y del «sentarse a la derecha de Dios». En el primer estadio, Cristo recibió el Espíritu; fue santificado y guiado por él. En el segundo estadio, está «sentado a la derecha de Dios,

12. M.E. Boismard (*«Constituido» Hijo de Dios* [*Rom 1,4*]), «Rev. Biblique», 60 (1953) 5-17, demuestra que esta «constitución» de Jesús como «Hijo de Dios» no es otra cosa que su entronización como Mesías y Dominador de las naciones. Puede relacionarse con Rom 1,4; 1Tim 3,16, «manifestado en la carne, justificado por el Espíritu», y 1Pe 3,18, «entregado a muerte en su carne, pero devuelto a la vida por el Espíritu».

13. Este texto, que podría aplicarse a la encarnación (así W. Michaelis, ThWbNT, t. VI, p. 881), se entiende mejor de la intronización del Primogénito (cf. Sal 89,28; Col 1,15ss); la evocación de los ángeles que se prosternan, repetida en 2,5, sugiere la situación de Señor: cf. Ef 1,18-22; Flp 2,9-11. Cf. Heb 5,5.

14. Cf. Act 5,30-31, Pedro ante el Sanedrín: «El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús a quien vosotros disteis muerte colgándolo de una cruz. A éste lo ha exaltado Dios a su diestra como príncipe y salvador...»

15. Cf. R. Schnackenburg, *La christologie du Nouveau Testament*, en *Mysterium Salutis*, t. 10, París 1974, p. 55-64 (vol. III, t. 1, de la ed. cast., Cristiandad, Madrid 1971).

es hecho semejante a Dios y, de esta manera, puede, como hombre incluso, dar el Espíritu»[16]. De tal manera está penetrado por el Espíritu que Pablo escribirá «el Señor es el Espíritu» (2Cor 3,17). La comunicación de la divinidad ha llevado a su humanidad, inseparablemente unida a la persona del Verbo, a la condición de una *humanidad de Hijo de Dios*. Y le ha conferido no sólo la gloria, sino el poder de hacer hijos, derramando el Espíritu: porque el Espíritu es el que pone la vida de Cristo en nosotros, el que nos hace hijos en el Hijo, el que nos entrega, siguiendo los pasos de Cristo, a la resurrección: Rom 8,9-11.14-17; Gál 4,6; 1Cor 12,13.

Ciertamente, los padres y los escolásticos dicen que Cristo da el Espíritu *como Dios*, pero que, como hombre, lo recibe[17]. De acuerdo. La afirmación es exacta según la ontología. Pero si, siguiendo el Nuevo Testamento, hablamos histórica y concretamente, diremos con san Basilio: «El Espíritu comenzó a estar presente en la carne del Señor cuando "ungió" a éste y se convirtió en compañero inseparable, como está escrito: "Aquel sobre quien veas descender el Espíritu y posarse sobre él, es mi Hijo amado" y "Jesús de Nazaret a quien Dios ungió con el Espíritu Santo". A partir de ese momento, toda la vida de Jesús se desarrolla en presencia del Espíritu. Éste estaba con él (...) Y jamás se separó de él después de su resurreccin de entre los muertos. ¿Qué dice el Señor cuando, para renovar al hombre y devolverle, porque la había perdido, la gracia del soplo de Dios, cuando sopla sobre el rostro de sus discípulos? "Recibid el Espíritu Santo"»[18]. Santo Tomás, que tiene una visión distinta de la de san Agustín sobre la unión orgánica del alma y del cuerpo, sostiene que la humanidad de Cristo fue un «órgano» de su divinidad para dar el Espíritu Santo[19].

Los padres y los escolásticos emplean diversas imágenes para expresar esta comunicación del Espíritu por Cristo, inseparablemente Dios y hombre, y que es la cabeza de su cuerpo eclesial a título de

---

16. Cf. M. Gourgues, *A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Ps 110: 1 dans le NT* («Ét. Bibl.»), París 1978, p. 163ss, 209ss.

17. Así, san Agustín, *De Trinitate*, XV, 46 (PL 42, 1093); san Cirilo de Alejandría, *In Nahum*, 2,27: lib. II, 35 (PG 71, 777-780); *In Luc.*, 4,1.18 (PG 72, 525 y 537); *In Ioan.*, 17, 18-19 (PG 74, 548 B); *De recta fide*, Or. alt. 34, 35, 50 (76, 1381 y 1405).

18. San Basilio, *Traité du Saint-Esprit*, XVI, 39 (PG 32, 140), tr. fr., SChr 17, p. 180-181. Podríamos citar también a san Ireneo, *Adv. Haer.*, III, 9, 3 (PG 7, 872 A).

19. ST, I-II, q. 112, a. 1 ad 1 et 2; III, q. 8, a. 1 ad 1, donde vuelve a emplear el texto de san Agustín citado supra. Se trata de dar el Espíritu en cuanto principio de la gracia y de los dones: I, q. 43, a. 8. En su comentario de 1Cor 15 (lect. 7: ed. Cai, n.º 993), Tomás escribe: «Sicut Adam consecutus est perfectionem sui esse per animam (y de esta manera no fue sino alma viviente), ita et Christus perfectionem sui esse inquantum homo per Spiritum Sanctum (y así puede ser Espíritu que da la vida).»

sus dos naturalezas. Encontramos la imagen, incansablemente evocada, del Sal 133,2: «es como óleo fragante que, sobre la cabeza, por la barba desciende —la barba de Aarón—, que le baja hasta la boca del vestido»[20]. La unción era el Espíritu Santo. De la cabeza, se comunica al cuerpo. El tratado *De gratia Capitis* de los escolásticos no era el prisionero de una teología de la gracia *creada;* estaba abierto a una intervención del Espíritu[21]. El mismo e idéntico Espíritu que fue dado a Cristo, que en él habita y le anima, que habita y anima a sus fieles, sus miembros[22]. Así, «místicamente», es decir, por el Espíritu, se forma un solo ser filial que dice «Padre nuestro».

Es la oración que Jesús nos enseñó. En un sentido, él está comprendido en el «nuestro». Por supuesto que él y nosotros no somos hijos por el mismo título; y, por consiguiente, Dios no es su Padre y nuestro Padre de la misma manera. Jesús resucitado dice a la Magdalena: «Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (Jn 20,17). Jesús expresa, al mismo tiempo, la comunidad y la diferencia[23].

Él mismo es Hijo por diversos títulos. Lo es por una generación eterna, «engendrado, no creado». Bajo ese aspecto es el *Monogenitus, Monogenes*[24]. Pero, en una teología de la economía de la salvación, debemos tomar en serio los textos en los que se aplica *en la historia* el Sal 2,7: «Tú eres mi Hijo, hoy te he engendrado yo.» Como hemos visto, esto llega, primero, en el *anuncio* del ángel (Lc 1,35): «*será* llamado Hijo de Dios»; posteriormente, en la teofanía del Jordán (Mt 3,17; Mc 1,10; Lc 3,22) y a propósito de la resurrección-exaltación (Act 13,33; Heb 1,5; 5,5). Son los momentos en que Jesús pasa a ser —y no sólo es declarado así— «Hijo de Dios» de una forma nueva. No desde el punto de vista de su cualidad hipos-

20. Algunas referencias: Orígenes, *C. Celsum*, VI, 79 (PG 11, 1417 D); san Atanasio, *Exp. in Ps 132* (PG 27, 524 BC); *Oratio III contra Arianos*, 22 (26, 369); san Jerónimo, *Tract. in Ps 132* (ed. Morin, CCL 58, 277); san Agustín, *En. in Ps 132*, 7-12 (PL 37, 1753ss); san Próspero de Aquitania, *Expos. in Ps 132* (PL 51, 381-82); constantemente en la edad media.

21. Si Cristo es la cabeza, el Espíritu Santo es como el corazón del cual la cabeza recibe el impulso y el calor de la vida. Santo Tomás, *De verit.*, q. 29, a. 4 ad 7; ST, III, q. 8, a. 1 ad 3. Sobre la importancia de este dato, M. Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Ratisbona 1903, p. 184-193.

22. Cf. Tomás de Aquino, *III Sent.*, d. 13, q. 2, a. 1 ad 2; *In Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 10, n. 1.

23. «Jesús dice siempre "*mi* Padre" o "*vuestro* Padre", nunca "*nuestro* Padre". Porque la oración que, según la versión de Mateo, comienza con esas palabras, no es una oración que pronuncia Jesús con sus discípulos, sino que es una oración que les enseña»: O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Delachaux-Niestlé, 1958, p. 251. Juan reserva el nombre de *hyios*, a Jesús cuando hace referencia a la relación con el Padre; a los cristianos les da el nombre de *tekna*.

24. Término peculiar de los escritos joánicos: Jn 1,14.18; 3,16.18; 1Jn 4,9.

tática, de su ontología de Verbo encarnado, sino desde el punto de vista del designio de gracia de Dios y de los momentos sucesivos de la historia de la salvación. Es el punto de vista según el cual Jesús es destinado a ser, *para nosotros*, Mesías-Salvador, como Siervo, y Señor como asumido «a la derecha» de Dios: «Dios ha constituido *(epoiesen)* Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado», dice Pedro el día de pentecostés (Act 2,36). A partir de ese momento, Jesús deja de ser considerado como *Monogenes* y comienza a ser visto como *Prototokos*, como primogénito a la vida divina y gloriosa, en referencia a esa multitud de hermanos que son llamados y predestinados por Dios a ser conformes con su modelo. Existe un (incluso dos) engendramiento(s) de Jesús como Hijo primogénito, es decir, como referencia a nosotros e incluyéndonos en la filiación divina. Nosotros, como él en su humanidad, no seremos plenamente hijos hasta que experimentemos la trasfiguración gloriosa de la resurrección; pero, como él, lo somos ya según las primicias de esta vida, y en los gemidos[25].

En nosotros como en Jesús, esta cualidad de hijos es obra, en las dos etapas, del Espíritu. Él, tercero en la vida intradivina (en la igualdad de consubstancialidad), es, en la economía, el agente propio de la filiación como efecto de la gracia y realidad de vida santa. Toda nuestra vida filial está animada por el Espíritu: Rom 8,14-17; Gál 4,6.

En cuanto a Jesús, tendremos sumo cuidado en evitar todo adopcianismo. Afirmamos que es ontológicamente Hijo de Dios por la unión hipostática, desde su concepción; que es templo del Espíritu desde ese mismo momento, santificado por el Espíritu en su humanidad. Pero, guiados por la intención de respetar los momentos o etapas sucesivas de la historia de la salvación y dar todo su realismo a los textos del Nuevo Testamento, nos proponemos ver, primero en el bautismo y después en la resurrección-exaltación, dos momentos de *actuación* nueva de la *virtus* (de la eficiencia) del Espíritu en Jesús, en cuanto es constituido (no sólo declarado) por Dios Mesías-Salvador y, posteriormente, Señor.

El Hijo es concebido eternamente (= actualmente) como destinado a encarnarse y como primogénito de una multitud de hermanos que él conformará a su imagen, por el Espíritu. Esto se realiza en el tiempo de nuestra historia, a medida que los tiempos *(kairoi)* maduren (cf. Gál 4,4; Ef 1,10). Paralelamente a esta verdad del Hijo, el Padre es eternamente «Padre de nuestro Señor Jesucristo»[26]. Por supuesto, existe una distinción entre el misterio necesario de Dios,

---

25. Rom 8,29-30. Cf. W. Michaelis, en ThWbNT, t. VI, p. 878.
26. Cf. Rom 8,11.16-25. En cuanto al sentido, cf. Col 3,3-4; 2Cor 3,18; 1Jn 3,1-2; Ef 1,5.13-14.

su vida trinitaria, y el misterio libre de su designio de gracia. Pero, en Dios, su esencia y su libertad se identifican *realmente.* Afirmamos esta identidad en la impotencia de hacernos una idea y de dar cuenta de ella. No nos queda otra posibilidad que la de reverenciar el misterio y convertirlo en objeto de nuestra doxología [27].

27. Fórmula de Pablo en Rom 15,5; 2Cor 1,3; Ef 1,3. Citamos a L. Bouyer: «Dios se hace hombre en el tiempo; nuestra humanidad es asumida en un momento concreto del tiempo. Pero él la asume eternamente. Por consiguiente, el Padre engendra a su Hijo eternamente, no sólo como destinado a encarnarse, sino como el Verbo hecho carne» (*Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et Christologie,* París 1974, p. 486).

IV

ELEMENTOS CON VISTAS A UN ACUERDO

1

UNIDAD DE FE, DIVERSIDAD DE FORMULACIÓN TEOLÓGICA ENTRE GRIEGOS Y LATINOS EN LA APRECIACIÓN DE LOS DOCTORES OCCIDENTALES

Desde el siglo IV creó dificultades la transcripción de los términos griegos al latín. *Hypostasis* era traducida por *substantia.* Pero, mientras que los latinos confesaban una única «substancia», los griegos hablaban de tres «hipóstasis». Un sínodo celebrado en Alejandría en 362 —después de la vuelta de Atanasio del exilio— reconocía que, por *substantia,* los latinos entendían la *ousia;* y que la afirmación de tres hipóstasis por los griegos no tenía nada de triteísmo [1]. San Jerónimo se atendrá a la equivalencia de *substantia* y *ousia.* Pero se escandalizaba de que se quisiera imponerle la profesión de «tres hipóstasis». ¿Acaso querían hacerle admitir *tres substantiae?* [2] Su desconfianza acerca de la expresión *hypostasis* se trasmitirá al occidente medieval, que citará la frase acuñada por san Jerónimo a este respecto: «nescio quid veneni in syllabis latet.»

Así, un problema lingüístico acompañó a la ortodoxia del pensamiento. San Agustín es aún testigo de esta situación y escribe: «Essentiam dico, quae *ousia* graece dicitur, quem usitatius substantiam vocamus. Dicunt quidem et illi hypostasim; sed nescio quid volunt interesse inter *ousiam* et *hypostasim:* ita est plerique nostri qui haec graecio tractant eloquio, dicere consueverint *mian ousiam, treis hypostaseis,* quod est latine unam essentiam, tres substantias» [3]. Para expresar la unidad de naturaleza, Agustín prefería el término «esencia» al de «substancia» [4]. Terminó admitiendo —pero ofreció las debidas explicaciones— «una esencia, tres sustancias» [5].

San Anselmo, que sostuvo el *Filioque* ante los griegos de Italia

1. San Atanasio, *Tomos ad Antiochenos,* cf. H.B. Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church,* Londres 1912, p. 173.
2. *Epist.,* 15, 3-4, al papa Dámaso, septiembre 374: PL 22, 356-357.
3. *De Trinitate,* V, 8, 9-10 (PL 42, 917).
4. *De Trinitate,* VII, 5, 10 (42, 942).
5. *De Trinitate,* VII, 4 y VIII proem. (42, 939s, 947).

meridional en el concilio de Bari de 1098, repite esta declaración al menos cuatro veces: «Latinos dicere tres personas credendas in una substantia. Graecos vero non minus fideliter tres substantias in una persona confiteri»[6]. La fórmula de estos griegos traduce la fe con idéntica precisión que la de los latinos.

Abelardo conoció el pasaje del *De Trinitate* en que san Agustín recordaba la diferencia de vocabulario entre griegos y latinos: aquéllos decían «una esencia, tres substancias», éstos «una esencia o substancia, tres personas». Agustín había reconocido que ambas fórmulas significaban lo mismo. Y Abelardo comentaba: «No vamos a hablar aquí contra los griegos. Indudablemente, sus diferencias con nosotros se refieren únicamente al vocabulario, no al sentido. Utilizan mal el término «substancia» en lugar de «persona», mientras que no rehúsan hablar de la *ousia* misma, es decir, de la substancia en sentido de la esencia, no de lo que es propio de la persona»[7]. El mismo Abelardo ilustra esto con el empleo del término *homoousion*, después de citar el conocidísimo pasaje de san Jerónimo contra los peligros del término *hypostasis*.

Ricardo de San Víctor tampoco fue ajeno a este problema, importante, del vocabulario, en su *De Trinitate*, al que podemos situar cronológicamente un poco antes del 1172. Leamos su texto:

> Tal vez se espere de mí una explicación de cómo hay que entender las diversas fórmulas y cómo es posible alcanzar un consenso a este respecto. Algunos dicen «tres substancias y una esencia»; otros «tres subsistencias y una substancia»; otros, finalmente, «tres personas y una substancia o una esencia».
>
> En este punto parece existir oposición caracterizada y contradicción absoluta entre los latinos que afirman una sola substancia en Dios y los griegos que afirman tres. Lejos de nosotros, sin embargo, el pensar que sus creencias sean distintas de las nuestras y que en unos u otros haya error en la fe. Es preciso recoger la verdad única que se encierra en las fórmulas distintas *(in hac ergo verborum varietate intelligenda est veritas una);* el problema consiste en que los términos tienen significación diferente para unos y para otros[8].

Era relativamente fácil llegar a un acuerdo cuando se trataba únicamente de vocabulario; podían encontrarse equivalencias. Aunque las palabras se encuadraban en unas categorías de pensamiento y, por consiguiente, de concepciones. Tomás de Aquino formuló expre-

---

6. En la edición crítica de F. Sal. Schmitt, *Monol.*, prol. (I, p. 8) y 79 (p. 86); *Epist.*, 83 (III, p. 208) y 204 (IV, p. 96-97); *Ep. de Incarn. Verbi*, c. 16 (p. 35). Anselmo sostiene una posición similar respecto de la celebración eucarística: tanto si se trata de ácimos como de fermentado, es pan.

7. Abelardo, *Theologia Christiana*, lib. IV (PL 178, 1268). La primera frase de este texto se encuentra, después de una evocación de Agustín (*De Trinitate*, VII, 4) en la *Theologia Summi Boni*, lib. III, c. 1, n.º VII (H. Ostlender, *Peter Abaelards Theologia Summi Boni* [«Beitr. z. G. d. Ph. u. Th. des M.A.,», XXXV,

8. *De Trinitate*, IV, 20: ed. criti. J. Ribaillier, París 1958, p. 184: PL 198, 943; trad. G. Salet, SChr 63, París 1959, p. 273 y 275. 2-3]. Munster 1939, p. 77).

samente esta regla de las equivalencias y él mismo la aplicó a algunas de las expresiones de teología trinitaria [9]. El problema resultaría *mucho más arduo cuando se trataba de juicios, de afirmaciones dogmáticas*. Y éste era, precisamente, el caso del artículo referente a la procesión del Espíritu Santo. Pero también en este punto la edad media latina nos ofrece declaraciones interesantes.

Hugo de San Caro, cuyo comentario de las Sentencias nace en las mismas fechas que los textos de Alejandro de Hales, «antequam esset frater», escribía:

La controversia entre los griegos y nosotros, ¿es real o sólo verbal? En principio, parecería que es real, ya que niegan la procesión del Espíritu que afirmamos nosotros. Ninguna controversia es mayor que la oposición de afirmaciones. Hay, sin embargo, algo que delata una controversia puramente verbal: ellos admiten que el Espíritu Santo es Espíritu *del Hijo*, es decir, *a Filio*. Y esto es lo mismo que proceder del Hijo. Por consiguiente, la contradicción es sólo verbal. Tal es nuestra conclusión. Ellos se contradicen a sí mismos cuando afirman que el Espíritu no procede del Hijo, pero que es *a Filio* o del Hijo. Se equivocan al pensar que una cosa es proceder del Hijo y otra ser *a Filio*. Ambas son la misma cosa. Por consiguiente, nuestra oposición no es real, sino tan sólo de palabras. Pero ellos se contradicen realmente [10].

Evidentemente, Hugo resolvió el problema con excesiva facilidad afirmando que, cuando los griegos hablan del Espíritu *del Hijo*, están afirmando que el Espíritu es *a Filio*. En cualquier caso, el texto habla de un intento de buscar un consenso entre griegos y latinos. En Tomás de Aquino encontramos un eco, aunque muy prudente, de lo que insinuaba Hugo: «Et quidam eorum (los griegos) *dicuntur* concedere quod sit a Filio vel profluat ab eo, non tamen quod procedat» [11].

Desde san Anselmo, los latinos estaban convencidos de que lo que los griegos comparten con nosotros sobre el Espíritu Santo implica, lógicamente, que éste procede también del Hijo, a pesar de

9. Ejemplos: *Hypostasis-substantia: C. errores Graecorum*, I, prol.; ST, I, q. 30, a. 1 ad 1 y q. 39, a. 3 ad 2. *Causa-principium:* ST, I, q. 33, a. 1 ad 1 y 2; *De Potentia*, q. 10, a. 1 ad 8, donde Tomás generaliza: «aliquid enim inconveniente in lingua latina dicitur quod propter proprietatem idiomatis convenienter in lingua graeca dici potest.» Y cf. nuestro artículo *Valeur et portée oecuméniques de quelques principes herméneutiques de S. Thomas d'Aquin*, «Rev. Sc. ph. th.», 57 (1973) 611-626. Veneración de santo Tomás por los padres griegos: «quia praesumptuosum est tantorum doctorum expressis auctoritatibus contraire»; ST, I, q. 61, a. 3: «Quamvis contrarium non sit reputandum erroneum propter sententiam Gregorii Nazianzeni, cuius tanta est in doctrina christiana auctoritas ut nullus unquam eius dictis calumniam inferre praesumpserit, sicut nec Athanasii documentis, ut Hieronymus dixit.»

10. Texto publicado por M. Schmaus, en *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, II, *Die Trinitarischen Lehrdifferenzen* («Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. des M.A.», XXIX), Münster 1930, p. 314.

11. ST, I, q. 36, a. 2. Y cf. *Contra errores Graecorum*, II, c. 9.

que los griegos lo niegan. Sostiene santo Tomás que «si consideramos la situación cuidadosamente y sopesamos las expresiones utilizadas por los griegos, vemos que éstos difieren de nosotros en las palabras más que en el sentido, *inveniet quod a nobis magis differunt in verbis quam in sensu*»[12]. En efecto, ellos profesan que el Espíritu es Espíritu *del Hijo*, o que procede del Padre *por el Hijo*[13]. Esta argumentación será utilizada todavía por Tomás de Sutton a comienzos del siglo XIV: «Aunque los griegos niegan explícitamente la procesión del Espíritu Santo *a Filio*, la conceden implícitamente en su antecedente.» En efecto, no puede existir diversidad de origen si no existe diversidad de principio[14].

De manera especial en los medios franciscanos, se tenía la impresión de que los griegos y latinos tenían, en el fondo, la misma fe trinitaria. Se pensaba que las diferencias se daban en la construcción y expresión teológica que hacían de esa fe. Esta línea de enjuiciamiento, ¿derivaba de Roberto de Grosseteste, que enseñó en los franciscanos, de Oxford, a partir del año 1224 y comentó allí las obras de Dionisio?[15] Leemos su texto en Duns Escoto. O tal vez, aunque menos probablemente, ¿viene ese espíritu de los numerosos franciscanos que fueron enviados a Constantinopla y a Nicea desde 1231 (especialmente Haymon de Faversham, 1234)?[16]

Alejandro de Hales glosó las *Sentencias* de Pedro Lombardo en París, hacia el 1225. Trata en su comentario la diferencia entre griegos y latinos respecto de la procesión del Espíritu Santo. A su modo de ver, los latinos y los griegos, representados respectivamente por san Agustín y san Juan Damasceno, a quien Alejandro cita mucho, partieron de dos planos o momentos diferentes en las analogías creadas de la emisión del Verbo y del Espíritu[17]. Agustín considera la estructura *interna* del espíritu: de la *mens* procede la *cogitatio* o verbo, de donde sigue la espiración del *affectus*. El Damasceno con-

12. *De Potentia*, q. 10, a. 5 c.: artículo muy importante.

13. Espíritu del Hijo: *De Potentia*, q. 10, a. 5 ed 14; ST, I, q. 36, a. 2. Y cf. *Contra errores Graecorum*, II, 1. Por el Hijo: *De Potentia*, q. 10, a. 4 c. fin; ST, I, q. 36, a. 3; *C. err. Gr.*, II, 8.

14. *Quaestiones disp.*, 9. Texto publicado por M. Schmaus, op. cit., p. 95.

15. Al parecer, los franciscanos deben a Roberto Grosseteste, en una nota añadida a la *Epist. de Trisagion* de san Juan Damasceno, lo que constituye la base de su discusión con los griegos: que éstos sostienen que el Espíritu es Espíritu *del Hijo:* cf. el testimonio de Duns Escoto, *Oxon.*, I, d. 11, p. 1 (*Opera*, ed. Vives, IX, p. 325); Grosseteste, Ms British Museum Royal 6 E. V, fol. 109 y 7 F. 2, fol. 72-73 (Roncaglia, op. cit. en n. siguiente, p. 239) u Oxford, Magdal. cod. 192, fol. 215 (citado en la ed. de la *Lectura* de Escoto).

16. Cf. M. Roncaglia, *Les Frères Mineurs et l'Église grecque orthodoxe au XIII siècle (1231-1274)*, El Cairo 1954. El informe de Haymon de Faversham (1234) fue publicado por el P.G. Golubovich, en «Arch. Francis. Hist.», 12 (1919) 418-470.

17. Alejandro de Hales, *Glossa in quatuor Libros Sententiarum...*, Lib. I, d. XI, Quaracchi, 1951, p. 135ss.

sidera la palabra *exterior:* existe el intelecto, después su verbo que sale como palabra con un soplo; este soplo es ligado de manera inmediata al intelecto. El Espíritu es «Spiritus Verbi, non a Verbo». Son dos maneras distintas de concebir la relación, la *proportio* del Espíritu al Verbo.

Esta manera de armonizar dos teologías diferentes produjo algunos resultados positivos. Roncaglia cita, en este sentido (p. 194), un texto de Münster, Universitätsbibliothek Cod 257 y, sobre todo, un *De fide,* de un autor anónimo que merece la pena citar:

> Algunos afirman que los griegos se hallan en el error al afirmar que el Espíritu procede únicamente del Padre... Si están en el error por este motivo, yerran en materia de fe. Otros se expresan de otra manera. Los doctores latinos, dicen ellos, llegaron al conocimiento de la Trinidad por un camino y los griegos por otro. Los primeros llegaron al conocimiento de la Trinidad partiendo de la imagen y del vestigio de la Trinidad en la criatura. Así Agustín llegó al conocimiento del Padre, del Hijo y del Espíritu mediante esta tríada: el espíritu, el conocimiento, el amor. El primero es como el Padre, el segundo como su hijo, el tercero, el Espíritu que procede de los dos. Los latinos, al ver que el amor, al que llaman el Espíritu interior, procede de la inteligencia como del Padre y del conocimiento o del verbo interior, dicen que sucede de igual manera en la Trinidad increada y que el Espíritu procede en ella de los dos. Los griegos, por su parte, llegaron al conocimiento de la Trinidad por el intelecto, el verbo exterior y el espíritu exterior. Llamo espíritu a la espiración y aspiración del aire. Tenemos, primero, el intelecto, después el verbo y la palabra expresada en el soplo es como el vehículo del verbo. El entendimiento forma la palabra soplando y se manifiesta a sí mismo en la palabra soplada. Ésta es la posición del Damasceno... Dice que nuestro verbo no existe sin espíritu-soplo; pero éste no viene de la substancia del verbo. Así, teniendo presente que nuestro espíritu-soplo depende únicamente sólo del entendimiento, que lo forma, los griegos sostuvieron que sucede lo mismo en la Trinidad increada. Pensaron que el Espíritu Santo viene del Padre sólo como de aquel que lo espira y el Verbo del mismo Padre como de aquel que lo pronuncia, es decir, que lo engendra. Así pues, no existe contradicción entre griegos y latinos que se expresan cada uno según su coherencia *(proportionaliter).* Ésta es la solución de Alejandro y de Pagus [18].

Juan de la Rochela recogió estas mismas ideas cuando redactó, a partir de 1256 —y partiendo de la enseñanza y texto de Alejandro— la primera parte de la *Summa Alexandri.* Introdujo, no obstante, una precisión que encontraremos en otros autores posteriores: el término «proceder» puede ser entendido de dos maneras. Puede tener significación local e implica un movimiento «ab aliquo in aliquid»; o puede entenderse en sentido simplemente causal «in exitu causati a causa». En el primer sentido, es preciso señalar dos términos, uno *a quo* y otro *ad quem.* Los griegos habrían entendido el *procedere* en este sentido. Esto supone que el Espíritu procede de una persona a otra. Si hubiera procedido del Hijo, tendría que haber

18. Münster, Universitätsbibliothek Cod 257, fol. 72d-73c, citado por Roncaglia, op. cit., p. 195. Sobre Juan Pagus, breve noticia en P. Glorieux, *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIII[e] siècle,* t. I, París 1933, p. 328-329.

procedido de él al Padre, algo evidentemente insostenible. En consecuencia, no procede del Hijo. Por el contrario, los latinos entendieron *procedere* en sentido puramente causal, «ab aliquo exire quamvis non in aliquem». De esta manera, podían sostener que el Espíritu procede del Padre y del Hijo «velut amor a notitia et mente»[19].

Esta idea de concebir la procesión de dos maneras se encuentra también en san Buenaventura[20] y en Odón Rigaldo[21]. Pero el hecho de que esta idea fuera compartida no aumentó su valor. Al parecer, santo Tomás la dejó de lado. Y pensamos que costaría bastante encontrar ilustraciones significativas tomadas de la parte griega. Se trata de algo reconstruido. Lo mismo sucede con la forma cómo Odón Rigaldo imagina el desenvolvimiento de la controversia: tiene únicamente valor indicativo para hablarnos de los sentimientos de un maestro parisino, no de una reconstrucción histórica. Escuchemos:

> Admitimos que el Espíritu Santo procede del Hijo. Y pienso que quienes fueron sabios entre los griegos y comprendían bien no lo negaron jamás, como aparece claramente en los textos que cita el Maestro [*I Sent.*, d. 11]. Pero los que, en el momento de la añadidura al símbolo, se indignaron porque no fueron convocados, no quisieron admitirlo, pero, en nuestra opinión, no negaban que esto fuera verdadero. Pero personas menos cultivadas *(simpliciores)* que vinieron después, al enterarse de que sus dirigentes no querían concederlo, lo negaron pura y simplemente. De esta forma, se fue de mal en peor. La razón concreta en que apoyaban su oposición fue que entendían la procesión como yendo de una persona a otra *(esse ab aliquo in aliquem)*... etc.
>
> (...) Pero es preciso señalar que los latinos distinguen en la proposición «Spiritus Sanctus procedit a Filio». Si la preposición *a* significa que el Hijo tiene la *auctoritas* de la procesión del Espíritu, los latinos no la admiten, como tampoco los griegos. Pero si no significa la *auctoritas*, los latinos la admiten y tal vez los griegos quisieron decir esto...

San Buenaventura es mucho más interesante y profundo cuando comenta esta distinción 11, en 1250-51[22]. Distingue tres momentos o niveles: el de la fe en la revelación tal como está contenida en las Escrituras: en este plano, latinos y griegos están de acuerdo. El se-

---

19. Alejandro de Hales, *Summa theologica*, lib. I, pars I, inq. II. Tract. unicus, q. 1, tit. II, C. IV, Quaracchi 1924, p. 450. En la respuesta a la objeción 16, Alejandro toma de nuevo la idea expresada antes distinguiendo entre verbo (y espíritu) interiores (Agustín y los latinos), verbo exteriorizado (Damasceno y los griegos).

20. *I Sent.*, d. 11, art. un., q. 1, respuesta a la 1.ª objeción.

21. *Utrum Spiritus Sanctus sit Patris et Filii ita quod ab utroque vel sit Filii non tamen procedens a Filio, sicut volunt Graeci. Solutio* editado por Roncaglia (p. 215) según el ms París BN lat. 14 910. De manera especial esta cuestión ha sido tratada íntegramente por M. Schmaus, op. cit. (n. 10), p. 281-286 (nuestro texto en p. 649).

22. *In I Sent*, d. XI, art. un., q. 1: ed. *Opera*, t. I, Quaracchi 1882, p. 211s. Este artículo fue comentado por J. Ratzinger, *Offenbarung, Schrift und Ueberlieferung. Ein Text des hl. Bonaventura und seine Bedeutung für die gegenwärtige Theologie*, «Trierer Theolog. Zeitsch.», 67 (1958) 13-27.

gundo nivel es el de la explicitación, del conocimiento y utilización de categorías y de un vocabulario: aquí se produce la diferencia. El tercer nivel es el de la profesión de la doctrina en una fórmula: ésta ha sido la controversia.

Griegos y latinos arrancan del mismo fundamento, de la Escritura. Ella dice que el Espíritu es Espíritu del Hijo y que fue enviado por el Hijo. Pero existe la *ratio intelligendi*. Los griegos entendieron la procesión como un movimiento local «ab uno in alium»; los latinos la entendieron solamente como un proceso causal «unius ex alio». Además, los griegos entendieron la espiración como un *flatus exterioris*, los latinos como la de un amor interior. Cuando la Escritura dice que el Espíritu procede como lazo y comunión, los griegos entienden el término «lazo» como medio entre dos, los latinos como término en el que se unen dos. En estos diversos ejercicios de la razón teológica, los latinos utilizaron concepciones más espirituales y, por consiguiente, más verdaderas[23]. De esta manera, estuvieron en mejores condiciones de entender la Escritura. Los griegos, por el contrario, se cerraron el camino del desarrollo de su sentido y limitaron su sentido a la procesión o misión temporal del Espíritu.

La controversia estalló cuando los latinos introdujeron este artículo en la profesión de la fe. Lo hicieron con razón y legítimamente: la doctrina era atinada; era preciso oponerse al error y la Iglesia romana gozaba de la autoridad necesaria para ello. Los griegos se opusieron por ignorancia, por orgullo y por pertinacia. La ignorancia se puso de manifiesto en los tres estadios o niveles: en la inteligencia de la Escritura, en la utilización de nociones precisas y correctas, en la apertura a la iluminación necesaria para profesar la fe sin error. Orgullo de hombres que, creyéndose instruidos, se sintieron ofendidos por no haber sido convocados y que, por este motivo, se negaron a admitir aquello que había sido encontrado por otros. Pertinacia, en fin, que hizo encontrar razones para justificar su posición y su oposición. Ellos nos acusan de haber caído en la excomunión que golpea a los que cambian el símbolo. Los latinos no lo cambiaron; se limitaron a explicitar lo que estaba ya contenido en él.

La cuestión se centraba en el texto de san Juan Damasceno: «No decimos que el Espíritu proviene del Hijo, sin embargo le llamamos

---

23. Señalemos una declaración más favorable. En la cuestión de saber si puede aplicarse a Dios el nombre de persona, Buenaventura se plantea la siguiente objeción: «vocabula nostra debent respondere Graecis, ut unitas fidei ostendatur; sed Graeci non utuntur vocabulo *prosopon* in divinis, quod este idem quod *persona;* ergo cum ipsi proprius habeant vocabula quam nos, nec nos debemus uti» (*I Sent.*, d. 23, a. 1, q. 1, arg. 4: ed. Quaracchi, p. 405). En su respuesta, Buenaventura dice: se emplea «persona» por carecer de otras expresiones; los griegos tienen un término propio, «hipóstasis», pero nosotros no podemos decir «substancia», porque es sinónimo de esencia.

Espíritu del Hijo» *(De fide orth.* I, 8: PG 94, 832) y Juan Damasceno gozaba de gran prestigio entre los doctores escolásticos. Alejandro de Hales había explicado un texto análogo diciendo: la verdadera intención del Damasceno es evitar que el Espíritu proceda del Hijo *in Patrem*[24]. Profundamente preocupado por la concordia, pone de acuerdo a Agustín y al Damasceno diciendo: Agustín trata de la vida interna de Dios, el Damasceno se refiere a su relación con las criaturas[25]. Buenaventura es menos dado a los compromisos. Al igual que santo Tomás, dice del Damasceno: «non est in ista parte ei assentiendum» y añade: «tengo presente que escribió en el momento en que estalló la disputa. No hay razón alguna para apoyarle en ésta puesto que se comportó simplemente como griego. Con todo, supo expresarse utilizando las matizaciones; no dijo que el Espíritu no tenga el ser del Hijo, sino: nosotros no decimos que lo tenga. En efecto, los griegos no confesaban esta verdad, pero tampoco la negaban»[26].

Duns Escoto defiende una postura más favorable no sólo a san Juan Damasceno, sino a los griegos. En su *Lectura* sobre las Sentencias, obra de juventud redactada en Oxford cuando finalizaba el siglo XIII, alude ya a la nota de Roberto Grosseteste sobre Juan Damasceno, pero escribe: «In hac quaestione [de la procesión del Espíritu *a Filio*] *discordant* graeci vario modo a latinis»[27]. Más tarde, en la *Ordinatio Oxoniensis* u *Opus oxoniense* dice, más discretamente: «In ista quaestione *dicuntur* graeci discordare a latinis, sicut *videntur*

24. *Quaestiones disputatae «Antequam esset frater»*, q. 8, membr. 1. n.° 16 y 18 («Bibl. Franciscana Scholastica Medii Aevi», XIX), Quaracchi, 1960, p. 71 y 72.

25. *Glossa in quatuor libros Sententiarum. In Lib. primum* («Bibl. Franciscana Scholastica Medii Aevi» XII), Quaracchi, 1951, dist. XI, p. 135ss.

26. Loc. cit. supra, n. 22, ad 9, p. 213. Cf. d. XXXI, a. 1, q. 2 ad 1, p. 542, donde encontramos la misma explicación: «fuit graecus». El matiz es: pensó como griego puro, con las limitaciones de esa situación. Para santo Tomás, cf. ST, I, q. 36, a. 2 ad 3; *De Potentia,* q. 10, a. 4 ad 24. Sobre la introducción de Juan Damasceno en los escolásticos, cf. J. de Ghellinck, *L'entrée de Jean de Damas dans le monde littéraire occidental,* «Byzantin. Zeitschr.», 21 (1912) 448-457; P. Minges, *Zum Gebrauch der Schrift «De fide orthodoxa» des Joh. Damaszenus in der Scholastik,* «Theol. Quart.», 1914, 225-247. Sólo en la *Suma,* santo Tomás lo cita más de 200 veces. Para los escolásticos es una autoridad muy querida. Ya Pedro Lombardo decía: «Ioannes Damascenus inter doctores Graecorum maximus, in libro quem de Trinitate scripsit, quem et papa Eugenius transferri fecit» *(Sent.,* I, d. 19). Alberto Magno trata de demostrar su acuerdo con Agustín, *I Sent.,* d. 27, a. 7 (Borgnet XXVI, p. 46-47); Duns Escoto proclama que el Damasceno no es hereje en el artículo de la procesión del Espíritu Santo: «Damascenus reputatur doctor authenticus et catholicus adeo ut liber suus translatus fuerit mandato papae de graeco in latinum, propter quod non videtur quod liber suus contineat aliqua opposita traditioni ecclesiae Romanae, et tamen ipse posuit ibidem non quod Spiritus Sanctus sit a Filio, sed quod est Filii» (citado por M. Schmaus, op. cit. (n. 5), p. 374, n. 199).

27. *Ioannis Duns Scoti Lectura in librum primum Sententiarum* (D. VIII-XLV): *Opera omnia,* XVII, Vaticano 1966, p. 128 = dist. 11, q. 1.

auctoritates Damasceni sonare», y cita íntegramente la nota de Grosseteste, que presentamos a causa de su gran interés:

Si dos sabios sensatos, uno griego y otro latino, ambos amantes de la verdad y no preocupados de la manera partidista peculiar de presentarla, discutieran sobre esta oposición, terminarían por darse cuenta de que tal oposición no es real, sino puramente verbal. De lo contrario, o los griegos o nosotros somos verdaderamente herejes. Pero, ¿quién osaría tachar de herejía a un autor como Juan Damasceno o a santos como Basilio, Gregorio el Teólogo, Cirilo y toda una pléyade de padres griegos? Y, de igual manera, ¿quién sería capaz de acusar de herejía al bienaventurado Jerónimo, Agustín y Ambrosio, Hilario y latinos cualificados? Por consiguiente, es de presumir que no exista desacuerdo bajo esas maneras contrarias de expresarse estos padres. Existen muchas maneras de expresarse, ésta y aquélla, y aquella tercera sacada de otra o bien original; y si las comprendiéramos y distinguiéramos su multiplicidad, se haría patente la inexistencia de desacuerdo de sentido o de intención en estos términos contrarios. Sea lo que fuere, después que la Iglesia católica ha declarado que debe ser tenido como de fe, es preciso confesar que el Espíritu Santo procede *ab utroque* [28].

Respecto a una apertura a la expresión griega del misterio, Duns Escoto es un aguerrido defensor del pluralismo. Nos interesa, además, por esta declaración importante:

En este debate, es preciso comprender que dos artículos se refieren a la substancia de la fe. De ellos trata principalmente el primer libro de las *Sentencias*. Los artículos son: existen solamente tres personas y un solo Dios, y estas personas no son de sí solas, sino que una persona produce a otra y estos dos producen una tercera. No nos está permitido pensar de diferente manera sobre estos artículos. Pero podemos pensar de manera diferente cuando se trata de saber si las personas se constituyen por las relaciones o por su modo de ser, a condición de que respetemos los artículos antedichos. Está permitido discutir y ponerse a buscar *(exerceri)* porque no estoy ligado por la fe a ninguna aserción verdadera [29].

De hecho, Duns Escoto se pone del lado de san Buenaventura y de algunos otros doctores, según los cuales la persona en Dios no está constituida por la relación, sino por algo absoluto: es la substancia (primera) o supuesto que se distingue por una propiedad. Esta propiedad es idéntica a la relación. Pero «personal» dice, en primer término, una substancia o un supuesto [30]. Se afirmó como admisible la manera griega de distinguir el Espíritu Santo del Verbo no por la relación, sino por su modo diferente de procesión. Pero Tomás de Aquino no concedió esto.

En efecto, Tomás considera totalmente imposible distinguir el Es-

28. In *I Sent.*, d. XI q. 1, en *Opera omnia*, París 1893, t. IX, p. 325. No he tenido acceso a la edición más reciente, *Opera omnia* V, p. 2-3.

29. *Lectura*, dist. II, n.º 164 en la edición vaticana de las *Opera omnia*, t. XVI, p. 166-167.

30. Escoto, *Lectura*, dist. XXVI: ed. cit., p. 328ss que indica, en nota, como antecedentes a Guillermo de Auvernia y Grosseteste. Buenaventura, *I Sent.*, d. XXV, art. 1, q. 1 y q. 2 ad 3 (ed. Quaracchi, p. 436-437 y 441).

píritu del Hijo si aquél no procede de éste, al tiempo que ambos proceden del Padre[31]. Ésta fue la posición sostenida corrientemente por la escuela dominicana. Con todo, el tema permaneció abierto a todo tipo de discusiones[32]. A partir de Roberto Grosseteste, que no fue uno de ellos, pero les enseñó, los franciscanos sostuvieron de ordinario la posición contraria a la de santo Tomás y antes de san Anselmo. Así, Guillermo de Ware[33], Juan Pecham[34], Mateo de Aquasparta[35], Olivi, Duns Escoto. Y fuera de la orden de los hermanos menores, Prevostino, Guillermo de Auvernia, Enrique de Gante[36], Jacobo de Viterbo.

Todos estos teólogos consideraron como dogma de la Iglesia la procesión del Espíritu Santo del Padre *y del Hijo*. Muchos no se conformaron con calificar a los griegos de partidarios de un error, sino de herejes. Es verdad que la noción de herejía era más amplia en aquella época que en la presente.

2

TENTATIVAS Y PROPUESTAS DE ACUERDO

Para los latinos, la procesión del Espíritu Santo del Padre *y del Hijo* era un artículo de fe, un dogma. Fue profesada por los concilios, al menos desde comienzos del siglo VII. Y ya anteriormente, por los padres, los papas y el símbolo *Quicumque*, en una época en que Oriente y Occidente estaban —a veces con dificultades— en comunión. Después de romperse la comunión, los concilios celebrados en Occidente proclamaron nuestro artículo de fe: Bari, en 1098[1], el IV de Letrán, 1215[2], el II de Lyón, 1274, donde los delegados del Basileus cantaron este pasaje del credo dos veces, en griego y en latín[3];

31. *I Sent.*, d. 13, q. 1, a. 2; *De Potentia*, q. 10, a. 5; ST, I, q. 36, a. 2; *In Ioan.*, c. 15, lect. 5.

32. Véanse las páginas 253ss de la enorme encuesta de M. Schmaus, op. cit., supra (n. 10). Según la lista de un manuscrito de Munich, los Maestros se encontraban en desacuerdo sobre el 13.º artículo: cf. A. Dondaine, *Un catalogue des dissensions doctrinales entre les Maîtres parisiens à la fin du XIIIe siècle*, «Rech. Théol. Anc Méd», 10 (1938) 374-394.

33. Cf. sus textos en J. Slipyj, *De principio spirationis in SS. Trinitate. Disquisitio historico-dogmatica*, Leopol, 1926.

34. Texto en M. Schmaus, op. cit., (n. 10), p. 295-296.

35. *Quodl.*, II, q. 3. Cf. Schmaus, p. 291-292.

36. *Quodl.*, V, q. 9, ed. París 1518, fol 167.

1. Mansi XX, 947-992.

2. DSch 800 (la primera decretal *Firmiter*, referencia teológica al siglo XIII); 805 (la decretal *Damnamus*).

3. Profesión de fe del emperador, 6 de junio de 1274: DSch 853 y consti-

finalmente el concilio de Ferrara-Florencia, 1438-39, sobre el que volveremos.

Los esfuerzos por restablecer la comunión, las tentativas de explicación y de acuerdo jalonan los siglos de una separación que jamás se consumó por completo[4]. Desgraciadamente, los intentos de cada una de las partes pretendían atraer a la otra a la concepción propia[5]. Los griegos presentaban su fórmula y los latinos la suya como si ambas se excluyeran recíprocamente[6]. Concretamente, los numerosos coloquios organizados en Oriente por los dominicos y franciscanos —que produjeron formulaciones precisas e interesantes— endurecieron las oposiciones en vez de aminorarlas. El fracaso de un intento de acercamiento puede profundizar la separación. ¿Fué éste el caso del concilio de Ferrara-Florencia? En principio, podría pensarse así si tenemos en cuenta la aversión que sienten todavía hoy hacia él los ortodoxos. Personalmente lo hemos estudiado con detenimiento, lo hemos interrogado y escrutado con fervor. Respecto del artículo que nos interesa, parece representar, a la vez, una confrontación muy seria y un intento demasiado alicorto para reconocer la posibilidad de una comunión en la diversidad.

---

tución *De summa Trinitate et fide catholica*, VI.ª sesión, 17 de julio de 1274: DSch 850, con una insistencia repetida en el «tanquam ex uno principio».

4. Numerosísimos estudios particulares. Citaremos solamente: W. Norden, *Das Papsttum u. Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergang des byzantinischen Reiches (1453)*, Berlín 1903; M. Viller, *La question de l'unión des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusq'à celui de Florenz (1274-1438)*, «Rev. Hist. eccl.», 17 (1921) 260-305, 515-532; 18 (1922) 20-60; R.J. Loenertz, *Autour du traité de Fr. Bartélémy de Constantinople contre les Grecs*, «Arch. Fratr. Praedicat.», 6 (1936) 361-378; id., *Les dominicains byzantins Théodore et André Chrysobergès et les nógociations pour l'unión des Églises grecque et latine de 1415 à 1430*. M. Jugie, *De Processione Spiritus Sancti ex fontibus Revelationis et secundum Orientales dissidentes*, Roma 1936; A. Dondaine, *«Contra Graecos». Premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient*, «Arch. Fratr. Praedic.», 21 (1951) 320-446; M. Roncaglia, *Les Frères Mineurs et l'Église grecque orthodoxe au XIII[e] siècle* (1231-1274), El Cairo 1954; E. Herman, *Neuf siècles de schisme entre l'Église d'Orient et d'Occident*, «Nouv. Rev. théol.», 76 (1954) 576-610; F. Stegmüller, *Bonacursius contra Graecos. Ein Beitrag zur Kontroverstheologie des XIII. Jahrhunderts*, en *Vitae et Veritati*, homenaje a K. Adam, Düsseldorf 1956, p. 57-82; *1274 année charnière. Mutations et continuités*, coloquio Lyón-París, 30 sept. - 5 oct. de 1974, CNRS, 1977; C. Capizzi, *Fra Bonagrazzia di S. Giovanni in Persicato e il concilio unionistico di Lione (1274)...* «Arch. Hist. Pontificiae», 13 (1975) 141-206.

5. Véase en 1974 (n. precedente), p. 319-340, G. Alberigo, *L'oecuménisme au Moyen Âge*, (aparecido también en «Rev. Hist. eccl.», 71 [1976] 365-391).

6. Es tan verdad que, mientras Florencia había admitido que los griegos no pronunciaran la fórmula del *Filioque* ya que se había logrado el acuerdo sobre la doctrina, el papa Nicolás III quiso imponerles la fórmula misma: *Dict. Théol. cath.*, t. V, col. 2340-41.

Concilio de Florencia

La discusión sobre la legitimidad de añadir el *Filioque* al símbolo comenzó en Ferrara; trataremos este importante tema después de haber resumido la discusión y apreciado el acuerdo logrado sobre la cuestión de doctrina [7].

La discusión sobre los problemas de fondo comenzó el 2 de marzo de 1439 en Florencia. Se centró, en primer lugar, en la terminología: ¿Qué significa «procesión»? Marcos Eugénico respondió: «*hyparktike proodos*, una salida o emanación substancial.» Un poco más tarde se dedicaron a poner en claro, una vez más, la relación entre «substancia» e «hipóstasis». A continuación, se discutió largamente sobre el contenido genuino de los textos de san Basilio y de san Atanasio [8]. Los griegos estaban preocupados por salvar la unidad de fuente de la divinidad, el Padre, a causa de todo lo que procede. Los latinos respondieron a esta preocupación diciendo: 1.º el Hijo recibe enteramente del Padre el espirar al Espíritu Santo; 2.º éste procede de los dos *(duo spirantes)* como de un principio único *(unus Spirator)*. Para evitar atribuir al Hijo respecto del Espíritu Santo que procede «a Patre per Filium» *otra operación que* la del Padre, lo que comprometería la identidad real de las hipóstasis y de la substancia y la comunidad de esencia entre el Padre y el Hijo, los latinos juzgaron necesario entender el «a Patre per Filium» en el sentido de «a Patre et Filio tamquam ab uno principio» [9]. Les parecía que afirmar la procesión del Espíritu *a Patre* sólo era romper la unidad divina agrietando la identidad real de las hipóstasis y de la substancia, ya que esto era atribuir al Padre algo que no tenía el Hijo además de la propiedad de paternidad.

---

7. El Instituto Pontificio Oriental de Roma ha publicado, de 1940 a 1971, diez volúmenes de *Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores.* Además, las obras críticas de Marcos Eugénico fueron publicadas por L. Petit en *Patrol. Orient.*, 17, p. 307-524; y las memorias de Silvestre Syropoulos fueron editadas y traducidas por V. Laurent, *Conc. Flor. ...*, IX, Roma 1971; J. Gill, *Le concile de Florence*, trad. fr. M. Jossua, París 1966; J. Gill, Constanza y Basilea-Florencia en *Les conciles oecuméniques*, París 1965; J. Decarreaux, *Les Grecs au Concile de l'union Ferrare-Florence (1438-1439)*, París 1970; A. Leidl, *Die Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien von Konstanz bis Florenz*, Paderborn 1966; H. Mühlen, *Das Konzil von Florenz (1439) als vorläufiges Modell eines kommenden Unionskonzils*, «Theologie und Glaube», 63 (1973) 184-197; H.J. Marx, *Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum. Zum Pluralismus in dogmatischen Formeln*, Steyl 1977.

8. San Basilio, cf. supra, p. 469, y J. Gill, *Le concile*, p. 183-190. Sobre el uso de los textos patrísticos, cf. E. Boularand, *L'argument patristique au concile de Florence, dans la question de la procession du Saint-Esprit*, «Bull. Littér. ecclés.», 63 (1962) 162-199.

9. Cf. Mansi XXXI A, 971 y declaración de los latinos el 1 de mayo, col. 974-975 y *Dict. Théol. cath.*, art. *Florence*, col. 40.

Evidentemente, esta construcción teológica del misterio continuaba resultando extraña al Espíritu de los griegos. Éstos consideraban que era introducir un principio no personal en la santa Tríada. En lugar de una tríada, los latinos ponían dos díadas: Padre → Hijo y Padre Hijo → Espíritu Santo. Los griegos no quieren conocer sino relaciones entre las personas, en el seno de las cuales el Padre es principio, causa, autor-fuente. A decir verdad, los latinos comparten esta voluntad con la misma intensidad, como reconocía monseñor Sergio en 1903, siendo obispo de Jamburgo y rector de la Acadamia eclesiástica de San Petersburgo. Más tarde, en 1925, se convertiría en el segundo titular del patriarcado restaurado de Moscú [10].

En Florencia se abrió una puerta hacia el entendimiento cuando los griegos presentaron, por primera vez, el 19 de marzo, el texto de san Máximo el Confesor en su carta a Marinos, sacerdote de Chipre, afirmando que los latinos reconocían una sola causa del Hijo y del Espíritu, el Padre [11]. Juan de Montenegro adujo los textos de los padres latinos en los que se demuestra que el *Filioque* tenía la misma significación que *per Filium* y textos de Basilio, Epifanio, Dídimo, Cirilo en el mismo sentido que los latinos. Ante tal cotejo, Isidoro de Kiev y Bessarión de Nicea se declararon de acuerdo [12]. No se trataba de «latinizar», sino de seguir a los santos. Los padres no pueden engañarse ni ser contrarios los unos a los otros, pues el Espíritu Santo habló en ellos [13]...

Estas ideas fueron penetrando lentamente. El 12 de abril, Bessarión pronunciaba su magistral discurso dogmático: un tratado completo de pneumatología [14]. Se volvió a tomar como base de unión (17 abril) la carta de san Máximo a Marinos: los santos padres no presentan en parte alguna una negación expresa de una relación de existencia eterna del Espíritu Santo respecto del Hijo. Los padres griegos —se citaba también al patriarca Tarasio— afirmaban la fórmula «por el Hijo». Y, en ocasiones, algunos tenían fórmulas muy cercanas al *Filioque.* No puede considerárseles como herejes. La fórmula «por el Hijo» sólo puede significar una contribución del Hijo, recibida del Padre, a la «procesión» del Espíritu. A este respecto, es equivalente a *ex Filio* explicado «tanquam ab uno principio», como lo presentan los latinos [15].

---

10. Véase su texto en p. 622, apéndice.

11. Mansi XXXI A, 877 (griego) y 878 (latín); J. Gill, *Le concile,* p. 195. Véase supra, p. 493, la traducción de este texto.

12. Mansi, col. 886.

13. «Sancti non discrepant, sed idem Spiritus Sanctus locutus est in omnibus sanctis...; ita comperietur sanctos nunquam dissentire»; *Concilium Florentinum...* Series B, V/2, Roma 1953, p. 426 (*Quae supersunt Act. Graec.,* ed. J. Gill).

14. Mansi, col. 893 a 968; PG 161, 543-612; ed. E. Candal, *Concil. Florentinum...* VII/1, Roma 1961. Cf. Gill, *Le concile,* p. 219ss.

15. Mansi, 1002.

La unión se logró sobre esta base. Fue proclamada el 6 de julio de 1439 y fue suscrita por el emperador, y por treinta y nueve orientales [16], obispos, procuradores, diáconos o superiores de monasterios. Éste fue el texto:

En el nombre de la Santa Trinidad, del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, con aprobación de este Concilio universal de Florencia, definimos que por todos los cristianos sea creída y recibida esta verdad de fe y así todos profesen que el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, y del Padre juntamente y el Hijo tiene su esencia y su ser subsistente, y de uno y otro procede eternamente como de un solo principio, y por única espiración; a par que declaramos que lo que los santos doctores y padres dicen que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, tiende a esta inteligencia, para significar por ello que también el Hijo es, según los griegos, causa y, según los latinos, principio de la subsistencia del Espíritu Santo, como también el Padre. Y puesto que todo lo que es del Padre, el Padre mismo se lo dio a su Hijo unigénito al engendrarle, fuera de ser Padre, el mismo preceder el Hijo al Espíritu Santo, lo tiene el mismo Hijo eternamente también del mismo Padre, de quien es también eternamente engendrado. Definimos además que la adición de las palabras *Filioque* fue lícita y razonablemente puesta en el Símbolo, en gracia de declarar la verdad y por necesidad entonces urgente [17].

El punto esencial de este texto histórico es el reconocimiento de la equivalencia (posible) de la fórmula *Filioque* y de la fórmula *per Filium*. Ésta fue la base de uniones posteriores, como la de Brest en 1596 [18]. Nos cuesta trabajo comprender que se haya atribuido a los griegos la fórmula de que el Hijo es, juntamente con el Padre, la *causa* de la procesión del Espíritu Santo, pues ellos reservaron siempre este término *al Padre* [19]. Nos resulta difícil, igualmente, comprender que el texto griego del acta de unión empleara el verbo *ekporeuesthai* en la frase «de uno y otro *procede* eternamente como de un solo principio, y por única espiración», ya que los griegos reservan el verbo a la procesión del Espíritu Santo del Padre como de su origen abso-

16. J. Gill, *Le concile...*, p. 267. Marcos Eugénicos se negó a firmar. Por contra, el patriarca Joseph II había muerto precisamente cuando había sido decidida la unión, el 8 de junio (Mansi, 1007), dejando un documento en el que aparecían los términos en que suscribiría esta unión y reconocía la autoridad del papa como «vicario de Cristo» (op. cit., n. 13, p. 444-455; Gill, p. 244). La firma final fue retrasada un mes por la petición de Eugenio IV que exigía que, antes de ella, los griegos estuvieran de acuerdo en cinco puntos: su primado, el purgatorio, los ácimos, la añadidura al símbolo, la consagración por las palabras de la institución. La discusión de estos puntos fue prematura.

17. DSch 1300-1302; cf. p. 200 de *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona [2]1961.

18. «Orientalia Christi», 3 (1924) 150. Procesión del Espíritu Santo «non ex duobus principiis, nec duplici processione, sed ex uno principio velut ex fonte, ex Patre per Filium procedere» (§ 1).

19. Cf. San Gregorio de Nisa, *Adv. Eunom.*, I (PG 45, 416 C); Máximo Confesor, *Carta a Marinos* (PG 91, 136); San Juan Damasceno, *De fide orth.*, I, 8 y 12 (PG 94, 832 y 849).

lutamente primero[20]. Finalmente, la equivalencia afirmada entre «*per* Filium» y «*ex* Filio» no expresa el matiz existente entre dos expresiones que derivan de dos construcciones teológicas diferentes del misterio similarmente creído y confesado doxológicamente. Bessarión señaló atinadamente que *ex* significa la igualdad, no el orden; *per*, inversamente, el orden de las personas y no su igualdad. Los latinos, admitiendo el «*per* Filium», lo glosaban críticamente en el sentido de que se prestaba a sugerir una inferioridad del Hijo o su imposible instrumentalidad[21].

En realidad, el acta de unión de Florencia no se contentó con declarar el acuerdo del contenido de dos expresiones diferentes pertenecientes a dos planteamientos teológicos diferentes de la misma fe. Atribuyó a la expresión griega el sentido propiamente occidental de su equivalente latino: *per Filium* es católico si se entiende en el sentido de *Filioque*. Debería haberse tomado la equivalencia totalmente en serio y decir, con André de Halleux[22]: «Después de haber afirmado durante tan largo tiempo que el *di' Hyiou* equivale al *Filioque*, ¿no se podría admitir, por reciprocidad, que el *Filioque* significa lo mismo que *di Hyiou*, reconocer la autenticidad profunda del monopatrismo?» Tras exponer las ventajas e inconvenientes de las dos fórmulas, Jugie *(De processione*, p. 12) confiesa de manera significativa: «Omnibus accurate perpensis formula Graecorum praeponenda videtur, quatenus et principii unitatem subindicat, et ordinem personarum in luce ponit, et Patris monarchiam directe exprimit (considerado todo, la fórmula de los griegos parece preferible ya que hace ver la unidad de principio, ilumina el orden de las personas y expresa directamente la monarquía del Padre).»

Tenemos que hacer alguna precisión acerca de la expresión: la fórmula «reconoce la autenticidad profunda del monopatrismo». Tomada aisladamente, la fórmula «por el Hijo» podría traducir un olvido o un rechazo de la parte del Hijo en la procreación eterna del Espíritu. El Hijo quedaría reducido a un lugar de paso del acto espirador del Padre *solo*. Atinadamente, Karl Barth se reveló contra esto, pero sin demostrar excesiva comprensión ni, tal vez, conocimiento de la tradición oriental[23]. Éste ha sido, indudablemente, el tri-

---

20. Cf. M. Jugie, op. cit. (n. 4), p. 15. El texto de san Máximo, que constituyó la base del acuerdo, era mucho más satisfactorio. No sólo afirmaba la atribución al solo Padre de ser causa, *aitia*, sino que hablaba de la dependencia del Espíritu respecto del Hijo empleando el verbo *proienai*.

21. Cf. Tomás de Aquino, I, q. 36, a. 3 y lugares paralelos; *C. err. Graec.*, II, 8. Para Florencia: Gill, *Le concile...*, p. 341. Los griegos discutieron todavía más la equivalencia entre *ex* y *dia*.

22. *Orthodoxie et Catholicisme: du personnalisme en pneumatologie*, «Rev. théol. de Louvain», 6 (1975) 3-30 (p. 30 en nota).

23. K. Barth, *Dogmatique*, vol. I, *La doctrine de la parole de Dieu*, tomo primero **, Ginebra 1953, p. 173ss.

buto del propósito de Karl Barth de hacer teología partiendo sólo de Jesucristo, cristológicamente. Reconocemos mejor que él el valor expresado por el *di' Hyiou;* admitamos que ambas fórmulas se complementan respectivamente.

Florencia representó una victoria excesiva de los latinos (y del papado)[24]. Sin embargo, no fue plenamente un concilio de unión. Hacen mal los orientales en rechazarlo por completo porque la discusión sobre la cuestión pneumatológica fue seria y libre. Con todo, comprendemos su insatisfacción y su distanciamiento ante la conclusión *tal como fue formulada*[25]. La permanente de Florencia es: 1.º La intención de reconocer la compatibilidad, e incluso equivalencia, de las dos formulaciones. Quisiéramos decir: su complementariedad. 2.º El principio que sirvió de base para que se buscara esa unión: el que los padres, habitados e inspirados por el Espíritu Santo, hayan sostenido, en la comunión, ambas fórmulas. Esto continúa siendo verdadero. Todo nuevo planteamiento de la cuestión deberá tener ahí su punto de partida y de apoyo.

Apéndice

Monseñor Sergio publicó, en 1903, en «Cerkovnyj Vestnik», un artículo titulado: «¿Qué nos separa de los viejos católicos?», del que la «Revue internationale de Théologie», 12 (1904) 159-190 dio una traducción. Puede encontrarse un texto más completo en «Istina», 17 (1972) 290-292. Presentamos el pasaje que concierne a nuestro tema:

> Al igual que los viejos católicos, debemos tener constantemente presente, en nuestras relaciones mutuas, la diferencia, milenaria ya, de nuestras dos culturas, de nuestro desarrollo intelectual, etc. Esta diferencia ha marcado nuestros destinos desde nuestra separación. Muchas de las palabras y términos, compartidos por las dos partes, tienen, para cada una de ellas, una significación particular, especial, queridísima para unos e inadmisible para los otros. Si estamos absoluta-

24. Esto aparece de manera aún más clara cuando se lee el decreto *Pro Armenis*, del 22 de noviembre de 1435: DSch 1310s. Este texto ha sido tomado de santo Tomás, copiado a veces al pie de la letra de su *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*. No se trata del dogma, sino de la teología, de una teología.

25. Es necesario señalar los graves límites de Florencia: no es esto el ideal del concilio de unión. Pero los ortodoxos son casi siempre injustos (a veces carecen de información) respecto de los aspectos positivos del concilio. Su historia escrita por Syropoulos (especialmente bajo el título publicado la primera vez por el anglicano R. Creyghton, *Vera Historia Unionis non verae*, La Haya 1660) es rico en elementos hitóricos válidos pero apasionado y unilateral. Para muchos esta obra constituye *la* referencia. Un ataque apasionado de Florencia, por Iván N. Ostroumoff, publicado en Moscú en 1847 ha sido traducido y publicado recientemente en inglés: *The History of the Council of Florence*, trad. ingl. de Basil Popoff, Boston 1971. La publicación termina con una crítica de las aperturas ecuménicas del patriarca Atenágoras.

mente convencidos de la identidad de nuestra fe, pondremos fin a nuestras discusiones sobre las palabras y los términos concediendo a las dos partes el derecho a utilizar la expresión que les es habitual.

Así, negando el *Filioque*, nosotros defendemos la «monarquía», la unidad de la fuente en la Trinidad, algo totalmente necesario para la definición de la verdad de la unidad divina. Para nosotros o, por mejor decir, para el espíritu griego, admitir que el Hijo es con el Padre la causa verdadera del Espíritu Santo equivale a admitir dos principios de la divinidad, algo psicológica y lógicamente imposible. Para defender y preservar esta verdad contra los latinos, los griegos están dispuestos a añadir al símbolo las palabras: del Padre *solo;* con la finalidad de definir este dogma de una manera precisa y sin ambigüedades, evitando la posibilidad de cualquier otra explicación. Pero los viejos católicos han seguido otra camino; han elaborado un sistema totalmente distinto para llegar a la comprensión de Dios. Para ellos, decir que el Hijo y el Espíritu Santo, en su procesión eterna, son completamente independientes el uno del otro, que no tienen contacto el uno con el otro, equivale a violar, precisamente, esta misma «monarquía» que defendemos en Oriente con tanta energía. Oriente y Occidente tienen su punto de vista distinto. Cada uno mira a través de sus gafas de color distinto y especial. Esto hace que les resulte totalmente imposible comprender el punto de partida y el medio de pensar del otro; al menos no pueden lograrlo antes de realizar muchos esfuerzos y un acto de renuncia a todas sus ideas.

Por esta razón, cuando tengamos la certeza completa de que los viejos católicos, al retirar el *Filioque* del Símbolo, no se limitan a cumplir una formalidad, no pretenden únicamente limar asperezas canónicas, sino que creen en la Trinidad de manera tan ortodoxa como la santa Iglesia, no les pediremos, ciertamente, que firmen la fórmula *a Patre solo,* sino que les dejaremos el *Filioque,* en la completa certeza de que esta fórmula es indispensable al espíritu occidental para expresar la misma idea que subrayamos nosotros por medio de la fórmula *a Patre solo.*

Podríamos comparar ese pasaje con el informe de monseñor Basilio Krivocheine, en nombre de la Iglesia ortodoxa rusa, en la Conferencia de Belgrado con los anglicanos, 1966 (en «Istina», 13 (1968) 318):

Considerando que los gérmenes de la doctrina del *Filioque* se encuentran en los autores eclesiásticos occidentales mucho antes de la separación de la Iglesia romana de la ortodoxa (en san Agustín, por ejemplo) y que esta cuestión se refiere, más bien, al terreno teológico que directamente al de la fe, la Iglesia ortodoxa no puede menos de insistir en la necesidad de que los cristianos occidentales acepten la enseñanza íntegra de los padres sobre la procesión del Espíritu Santo. Ésta es una condición previa para que los cristianos occidentales puedan unirse a la Iglesia ortodoxa. Seguimos en esto el ejemplo de san Basilio el Grande, que no insistía en el reconocimiento de la divinidad del Espíritu Santo (sino únicamente en el reconocimiento de su no creación) como condición previa para que personas que reconocen el símbolo de Nicea se unan a la Iglesia ortodoxa. Como escribió el mismo san Basilio el Grande, los desacuerdos de este orden pueden ser aniquilados más fácilmente posteriormente, después de la unión. Bastará para ello recorrer el camino de una vida común de gran duración y realizar estudios desnudos de toda polémica, teniendo siempre muy presente que no hay lugar para el *Filioque* en el símbolo de la fe. De otra manera, la opinión de un teólogo occidental cualquiera sería colocada en pie de igualdad con la enseñanza de la Iglesia universal.

3

RELACIONES Y COLOQUIOS ENTRE ORTODOXOS Y COMUNIONES NO ROMANAS

a) Ortodoxos y viejos católicos

Después de romper con la Iglesia católica romana en 1871, los viejos católicos trataron de establecer relaciones, incluso de comunión, con las otras Iglesias de estructura «católica». Por su lado, los ortodoxos se interesaron por este grupo occidental enfrentado a la autoridad del papa [1]. De ahí vino la celebración de una conferencia que tuvo lugar en Colonia y Bonn en 1874-75. Asistieron a ella veintidós ortodoxos, obispos o sacerdotes, representantes del anglicanismo inglés y americano, y los viejos católicos, entre los que descollaban Döllinger (que rechazaba esta etiqueta), Reusch, etc. En total, se reunieron ciento veinte participantes [2]. La cuestión del *Filioque* estuvo en el centro de los debates. Los viejos católicos y los anglicanos reconocieron el carácter ilegítimo de la añadidura al símbolo de forma unilateral y sin la decisión de un concilio ecuménico. Acerca de la cuestión doctrinal, los participantes suscribieron las siguientes conclusiones:

1. Nuestro acuerdo es total en la aceptación de los símbolos ecuménicos y en las decisiones de la antigua Iglesia indivisa en materia de fe.
2. Nos declaramos de pleno acuerdo en que la añadidura del *Filioque* no se llevó a cabo de conformidad con las reglas eclesiales.
3. En todos estos aspectos, nos declaramos de mutuo acuerdo en la presentación de la doctrina sobre el Espíritu Santo tal como fue propuesta por los padres de la Iglesia indivisa.
4. Rechazamos toda presentación o manera de expresión que contenga la aceptación de la idea de dos principios, *arkhai* o *aitiai* en la Trinidad.

Adoptamos la enseñanza de san Juan Damasceno sobre el Espíritu Santo tal como aparece resumida en los párrafos siguientes, en el sentido de la enseñanza de la antigua Iglesia indivisa:

---

1. Para algún miembro de la jerarquía ortodoxa —se citaba a monseñor Antonio, arzobispo de Finlandia— se trataba de «plantarse en el centro del mundo romano-germánico» y de dar «un golpe terrible en el corazón mismo del catolicismo romano»: «Rev. Internat. de Théol.» (viejos catól.), 5 (1897) 111.

2. Historia: A. Palmieri, art. *Filioque*, en *Dict. Théol. cath.*, V, 2331-2342.

Texto de la conferencia de Bonn: H. Reusch, *Bericht über die vom 10. bis 16. August 1875 zu Bonn gehaltenen Unionsconferenzen*, Bonn 1875.

Respecto a esta conferencia: Pusey, *On the Clause «And the Son» in regard to the Eastern Church and the Bonn Conference*, Oxford 1876; E. Michaud, *L'état de la question du «Filioque» après la Conférence de Bonn de 1875*, «Rev. Internat. de Théol.», 3 (1895) 89-99.

1. El Espíritu Santo sale del Padre *(ek tou Patros)* como del principio *(arkhe)*, de la causa *(aitia)*, de la fuente *(pege)* de la divinidad (*De recta Sent.*, n. 1; *Contra Manich.*, n. 4).

2. El Espíritu Santo no sale del Hijo *(ek tou Hyiou)* porque en la divinidad no existe más que un principio *(arkhe)*, una sola causa *(aitia)* por la que se produce todo lo que existe en la divinidad *(De fide orth.: ek tou Hyiou de to Pneuma ou legomen, Pneuma di'Hyiou onomazomen).*

3. El Espíritu Santo sale del Padre por el Hijo *(De fide orth.*, I, 12: *to de Pneuma to Hagion ekphantorike tou kryphiou tes theotetos dynamis tou Patros, ek Patros men di'Hyiou ekporeumene.* Ibidem: *Hyiou de Pneuma, ouch'hôs ex autou, all'hos di autou ek tou Patros ekporeuomenon. Contra Manich.*, n. 5: *dia tou logou autou ex autou to Pneuma autou ekporeuomenon. De hymno Trisag.*, n. 28: *Pneuma to Hagion ek tou Patros dia tou Hyiou kai logou proîon. Hom. in Sabb. S.*, n. 4: *tout'hemin esti to latreuomenon... Pneuma Hagion tou Theou kai Patros, hos ex autou ekporeuomenon, hoper kai tou Hyiou legetai, hos di autou phaneroumenon kai te ktisei metadidomenon, all'ouk ex autou ekhon ten hyparxin).*

4. El Espíritu Santo es la imagen del Hijo, quien, a su vez, es imagen del Padre *(De fide orth.*, I, 13: *eikon tou Patros ho Hyios, kai tou Hyiou to Pneuma);* procede del Padre y permanece en el Hijo como su poder irradiador *(De fide orth.*, I, 7: *tou Patros proerkhomenen kai en to logo anapauomenen kai autou ousan ekphantiken dynamin.* Ibid., I, 12: *Pater... dia logou proboleus ekphantorikou Pneumatos).*

5. El Espíritu Santo es la procesión personal que sale del Padre, que es del Hijo pero que no sale del Hijo porque es el Espíritu de la boca de la divinidad, que expresa el verbo *(De hymno Trisagio.*, n. 28: *to Pneuma enhypostaton ekporeuma kai problema ek Patros men, Hyiou de, kai me ex Hyiou, hos Pneuma stomatos Theou, logou exaggeltikon.*

6. El Espíritu Santo media entre el Padre y el Hijo y está unido al Padre por medio del Hijo *(De fide orth.*, I, 13: *meson tou agennetou kai gennetou kai di'Hyiou to Patri synaptomenon).*

Esta pneumatología es, evidentemente, católica. Con todo, no es más que una expresión del misterio del Espíritu. Existen otras, no sólo en Occidente, sino también en Oriente. No obstante, podemos considerarla como propuesta de una síntesis de la tradición griega común. Florencia había reducido el *per Filium* de los griegos al *Filioque.* Los viejos católicos de Bonn hicieron la operación inversa. Esto no obstante, el Santo Sínodo de Rusia nombraba una comisión para seguir y precisar las relaciones con los viejos católicos, en 1892. Se pidió a dos historiadores la redacción de un informe. Cada uno de ellos lo hizo a su manera. B. Bolotov en el sentido que vamos a ver; A.L. Katanski en un sentido que presentaba el «del Padre *sólo*» como *la* doctrina de la Iglesia ortodoxa. Por su parte, los viejos católicos habían instituido una comisión que, muy a pesar suyo, aceptaba llamar al Hijo «causa secundaria» de la procesión del Espíritu Santo [3], algo que ni Tomás de Aquino ni los teólogos de Florencia habían aceptado. Pero las tesis de Bolotov, muerto en 1900, a la edad de cuarenta y

3. Texto en «Rev. Internat. de Théol.», 5 (1897) 1-2.

seis años, originaron una intensa polémica en Rusia[4]. Todavía en nuestros días, mientras que Serge Boulgakov y Paul Evdokimov las aceptaban formalmente[5], Vladimir Lossky las rechazaba: no corresponde al historiador dictar sus conclusiones a la teología, decía éste[6].

Bolotov distinguía tres niveles en los enunciados doctrinales: el del dogma formulado por los símbolos y los concilios ecuménicos; el de las teologías particulares; entre los dos, está el nivel de los *theologoumena*, es decir, de las expresiones de la fe formuladas por uno o muchos padres en el tiempo de la Iglesia indivisa y admitidas por ésta. Y publicó un estudio documentado, bien articulado, que terminaba con la presentación de 27 tesis de las que ofrecemos los pasajes esenciales: [7]

1. La Iglesia rusa ortodoxa sólo considera dogma de fe la siguiente verdad; el Espíritu Santo procede del Padre y es consubstancial al Padre y al Hijo. Las restantes particularidades, en cuanto no tienen idénticamente el mismo sentido, deben ser consideradas como *theologoumenes*.

2. La concepción según la cual el Espíritu Santo procede, sale, resplandece *(ekporeuetai, proeisi, eklampei)* del Padre por el Hijo se encuentra tan frecuentemente en los padres, su empleo en la *Exposición de la fe ortodoxa* de san Juan Damasceno y especialmente su introducción en la sinódica de san Tarasio de Constantinopla, cuya ortodoxia ha sido constatada no sólo por Oriente, sino también por el Occidente ortodoxo en la persona del papa Adriano de Roma e incluso por el séptimo concilio ecuménico, le confieren tal importancia que los teólogos harían mal en ver ahí únicamente la opinión privada de un padre de la Iglesia, sino que deberán reconocerle el valor de un *theologoumenon* por así decir ecuménico, autorizado por doquier en el Oriente ortodoxo.

3. La opinión según la cual la expresión *dia tou Hyiou* jamás habría contenido otra cosa que una misión temporal del Espíritu Santo en el mundo, obliga a violentar *(Verdrehungen)* la interpretación de algunos textos de los padres.

4. Al menos no puede censurarse la interpretación de que las expresiones, tan frecuentes en los padres de la Iglesia, de *salida* del Espíritu por el Hijo, de *resplandor* y *manifestación* del Padre por el Hijo, contienen la indicación de algún momento misterioso en la actividad, vida y relaciones eternas del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo, momento al que se da también el nombre de *permanencia* y *reposo* del Espíritu Santo en el Hijo *(meson, anapauomenon)*.

5. Este momento es la expresión imaginada de la identidad de naturaleza (symphyes) entre el Espíritu Santo y las otras dos personas y de la verdad incomprensible, pero revelada en el Evangelio, de que el Espíritu Santo es la tercera y el Hijo la segunda persona de la Santísima Trinidad.

---

4. A. Palmieri, loc. cit. (n. 2); cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica Christian. Oriental. ab. Eccl. cath. diss.*, t. II, París 1933, p. 467-478.

5. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, p. 99s, 116, 137; P. Evdokimov, *L'E. S. dans la tradition orthodoxe*, París 1969, p. 74-75.

6. Cf. *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, París 1967, p. 68-69. Esto recuerda, aunque más moderado, la frase que se atribuye a Manning en el concilio Vaticano I.

7. Texto alemán de su informe: «Rev. Internat. de Théol.», 6 (1898) 681-712. Traducción francesa en «Istina» 17 (1972) 261-289. Reproducimos el extracto que ofrece el padre Malvy (pseudónimo: Valmy) en su boletín de teología rusa, en «Études», 101 (1904) 856-879 (p. 866-67). Y cf. Jugie, op. cit., p. 460.

6. El sentido contenido en esta doctrina no se identifica con la revelada en las palabras *ek tou Patros ekporeuetai* si tomamos estas palabras en el sentido estricto de los términos técnicos *ekporeutos* y *ekporeuetai*.

7. En consecuencia, el Espíritu Santo procede del Padre *solo*, en el sentido estricto del término *ekporeutos*. Pero esta tesis es un *theologoumenon*, no un dogma.

...

11. La fórmula *ex Patre et Filio*, tal como aparece en san Agustín, no se identifica, ni en los términos ni en el sentido, con la doctrina de los padres orientales.

...

13. La diferencia entre la opinión de los occidentales y la de los orientales no está tanto en las palabras *ex Patre Filioque* cuanto en la concepción agustiniana que pone una espiración única del Padre y el Hijo y según la cual ambos forman *el principio único* del Espíritu Santo. Los Padres orientales desconocen esta concepción. Efectivamente no sabemos que alguno de ellos haya llamado al Hijo *spirans* o *sumproboleus*.

14. Ni siquiera a título de opinión particular podemos reconocer el *Filioque* occidental tan autorizado *(gleichberechtigt)* como el *di'Hyiou* de los orientales.

...

19. Con todo, y por designio insondable de Dios, la Iglesia oriental no hizo entonces protesta alguna contra lo opinión propuesta por san Agustín.

20. Muchos occidentales que predicaron el *Filioque* a sus feligreses vivieron y murieron en comunión con la Iglesia oriental, sin que se suscitara objeción alguna por ninguna de las partes.

21. La Iglesia oriental honra a los padres de la antigua Iglesia de Occidente como suyos. En consecuencia, es natural que Occidente considere como santas las opiniones particulares de estos padres.

...

25. Focio y sus sucesores permanecieron en comunión con la Iglesia de Occidente sin obtener de ella, en términos expresos, una revocación conciliar del *Filioque*. Por lo que nosotros podemos saber, ni siquiera lo exigió.

26. Por consiguiente, la división de la Iglesia no fue producida por la cuestión del *Filioque*.

27. En consecuencia, el *Filioque* como opinión teológica particular, no debería ser un *impedimentum dirimens* para el restablecimiento de la comunión eclesiástica entre la Iglesia ortodoxa de Oriente y la Iglesia vieja católica.

Las negociaciones entre ortodoxos y viejos católicos acerca de la cuestión del Espíritu Santo han continuado hasta nuestros días. En el coloquio de septiembre de 1966, celebrado en Belgrado, los ortodoxos señalaron que la promesa hecha en 1931 y 1932, de retirar el *Filioque* del símbolo sólo había sido cumplida parcialmente. Las viejos católicos la cumplieron con la reserva de señalar que los elementos verdaderos de la doctrina así expresada podrían ser sostenidos siempre como opinión libre y privada. Pero esto no satisfizo a los ortodoxos. Éstos, al menos los griegos, pidieron que se rechazara simple y com-

pletamente la construcción latina del misterio que, a su juicio, no podía pretender una equivalencia con el «por el Hijo» de los padres orientales [8].

Los viejos católicos, en su afán de referencia a un estado primitivo en el que no existían aún oposiciones, parecen reducir su solidaridad con la tradición occidental que, con todo, los engendró y sostuvo hasta hoy [9]. Pero, ¿existe la posibilidad de retroceder a un estado anterior a los desarrollos de la historia? ¿No es necesario asumir la herencia de nuestros padres? La conferencia internacional de los obispos viejos católicos (en alemán IABK), que agrupa a los pastores de las Iglesias que se adhieren a la Unión de Utrecht, oficializó, en 1969, para todas las Iglesias, la supresión del *Filioque* del símbolo. Tal añadidura no sólo fue llevada a cabo de forma no canónica, sino que no está fundada teológicamente de manera suficiente y ha contribuido a la desunión de las Iglesias. En la conferencia de agosto de 1975, celebrada en Chambésy, se adhirieron, pura y simplemente, a la postura ortodoxa [10].

b) **Ortodoxos y anglicanos**

Los anglicanos tienen el mismo interés que los viejos católicos en entrar en relaciones y, si fuera posible, en comunión con las Iglesias ortodoxas. Sienten profunda simpatía por el genio religioso del Oriente y tal simpatía no es de nuestros días. El *Filioque* forma parte de la herencia católica conservada por la Iglesia anglicana. Aparece en muchos documentos oficiales de orden doctrinal [11].

El tema pneumatológico ha sido tocado en el curso de diversos encuentros en los que los hombres de la Iglesia anglicana intentaron una aproximación a la Ortodoxia. Los obispos «no juramentados» intentaron, entre 1716 y 1725, entrar en contacto y en comunión con el patriarcado de Constantinopla [12]. El primer artículo sobre el que tenía que explicarse era, naturalmente, el del *Filioque* [13]. Después de estos

8. Véase, en «Istina», 13 (1968) 404-424, el informe preparatorio de S. Karmiris (Atenas) y en p. 425-432 la declaración de la Comisión teológica interortodoxa (p. 428).

9. Es, al menos, lo que encuentro en un artículo de monseñor U. Küry, *Die Bedeutung des Filioque-Streites für den Gottesbegriff der abendländischen und der morgenländischen Kirche*, «Internat. Kirchliche Zeitsch.», 33 (1943) 1-19.

10. Cf. «Irénikon» 47 (1975) 514-515.

11. Credo de Nicea-Constantinopla; símbolo *Quicumque;* letania; *Ordinal;* 5.º de los XXXIX artículos. Pero la Iglesia anglicana deja, incluso a sus ministros, gran libertad para matizar la recepción de las doctrinas que profesan sus textos.

12. La documentación fue publicada por monseñor L. Petit, en Mansi, t. 37 (París 1905), col. 369-624.

13. Los no juramentados estaban dispuestos a suprimir la palabra del sím-

encuentros, durante mucho tiempo sólo huba contactos personales [14]. Los anglicanos participaron con los viejos católicos en la Conferencia de Bonn, de 1875, y de Belgrado, en 1966. Ya hemos hablado de ella. Entre una y otra conferencia, tuvieron lugar las entrevistas del padre F.V. Puller con monseñor Eulogio, en Rusia, mayo de 1912. Puller sostenía la profesión de fe del patriarca Tarasio (supra, p. 495 y 498), afirmando la equivalencia da *dia tou Hyiou* y del *Filioque*. Tal postura fue aprobada por sus anfitriones ortodoxos rusos [15]. Mons. Eulogio decía a Briliantov, interlocutor de Puller: «Os autorizo a decir que, a pesar de la diferencia de fórmulas, se trata de una misma enseñanza.» Y estas palabras fueron reproducidas en el boletín oficial del Santo Sínodo. Tenemos que citar las tomas de postura de las conferencias de Lambeth en 1920 y en 1930 [16]. Hay una referencia a la conferencia de Bonn de 1875. Los anglicanos estaban siempre dispuestos a suprimir el *Filioque*, pero afirmando que este término, en

---

bolo. En cuanto a la doctrina, tomaron acta de la no equivalencia de *dia* y de *per*. Para justificar la procesión *a Filio*, utilizaban idénticos textos bíblicos y patrísticos que los escolásticos, pero sin aportar razonamientos ni silogismos. En las propuestas para una base de unión, col. 387-388, se colocaban, pura y llanamente, en la postura ortodoxa.

14. El episodio más interesante es el de las investigaciones e intercambios de William Palmer, de Magdalen College (sobre el conjunto de su itinerario, cf. S. Tyszkiewicz, *Un épisode du Mouvement d'Oxford. La mission de William Palmer*, «Études», 136 (1913) 43-61, 190-210, 329-347). En una carta-tratado a Khomiakov, se sorprendía de que los ortodoxos pidieran sólo a los católicos borrar del símbolo el término *Filioque*, dejándoles en libertad para mantener su doctrina (Birkbeck, p. 49). Khomiakov justifica esta práctica: no se trata de una herejía; jamás fue condenado por un concilio como contrario a la Escritura. Se trata, simplemente, de una opinión que creemos falsa como tal. El error de los latinos consistió en añadir una opinión humana a la verdad purísima del símbolo: cf. W.J. Birkbeck, *Russia and the English Church. Containing a Correspondence between M.W. Palmer... and M. Khomiakoff in the years 1844-1854*, Londres 1895, [2]1917, p. 60ss. Obsérvese la actitud abierta de los ortodoxos rusos: véase *supra* monseñor Sergio, monseñor Eulogio con el padre Puller, monseñor Basilio Krivocheine. El profesor N.O. Lossky (padre de Vladimir) pensaba que la oposición entre católicos y ortodoxos podría superarse, en el tema del *Filioque*, mediante una evolución dogmática ulterior: *Las cuestiones de la conciencia religiosa rusa* (en ruso), Berlín 1924, p. 325ss, citado por Clément Lialine, *De la méthode irénique*, Amay 1938, p. 24, en nota. El padre Serge Boulgakov sostenía que la divergencia que se pone de manifiesto por las dos tradiciones, *Filioque* y *dia tou Hyiou*, «no es herejía ni error dogmático; es una diferencia de opiniones teológicas. *No existe dogma sobre la relación del Espíritu Santo al Hijo*»; llegaba, incluso, a admitir el *Filioque* para Occidente (*Le Paraclet*, París 1946, p. 140-141). Finalmente, véase en apéndice las preguntas de Vl. Soloviev.

15. *Dict. Théol. cath.*, V, 2336; Jugie, *Theol. dogmat.*, II, p. 479ss.

16. Para 1920, del lado anglicano, *Terms of Intercommunion suggested between the Church of England and the Churches in Communion with Her and the Eastern Orthodox Church*, Londres 1921, las secciones VII y VIII (en Bell, op. cit. infra, p. 80-81); del lado ortodoxo, el informe de su delegación a la conferencia, en G.K.A. Bell, *Documents on Christian Unity*, I, Londres 1924, p. 64-65. Para 1930, *Report of the Joint Commission...* Londres 1932, p. 14, 32-33.

el que su Iglesia había confesado su fe durante siglos, era perfectamente susceptible de un sentido verdadero. Pero encontraron la resistencia de los ortodoxos en este punto [17].

Todo resulta difícil y lento en una materia en que las Iglesias conservan su fe en las fórmulas de la confesión y de la celebración que ellas han creado. En sus recientes conferencias con los ortodoxos, los anglicanos volvieron a comprometerse en la supresión del *Filioque* del símbolo, «sean cuales fueren los méritos o deméritos de su contenido doctrinal» [18].

Apéndice

De las nueve preguntas de Vladimir Soloviev († 1900), presentamos las cuatro primeras (cf. M. d'Herbigny, *Un Newmann russe. Vladimir Soloviev,* París 1911, p. 196).

Los cánones de los concilios ecuménicos prescribiendo que sea conservada intacta la fe de Nicea, ¿se refieren al sentido o a la letra del símbolo de Nicea-Constantinopla?

El término *Filioque*, añadido al texto primitivo del símbolo de Nicea-Constantinopla, ¿contiene inevitablemente una herejía? En caso afirmativo, ¿qué concilio ecuménico ha condenado esta herejía?

Si lo susodicho añadido, que apareció en las Iglesias occidentales en el siglo VI y que fue conocida en Oriente a mediados del siglo VII, contiene una herejía, ¿cómo se explica que los dos concilios ecuménicos, el sexto en 680 y el séptimo en 787, no condenaran esta herejía ni anatematizaran a quienes la habían aceptado, sino que, por el contrario, permanecieran en comunión eclesial con ellos?

Si es imposible afirmar con certeza que este añadido *(Filioque)* es una herejía, ¿no goza de libertad todo ortodoxo para seguir en este tema el sentido de san Máximo el Confesor quien, en su carta al sacerdote Marinos, justifica dicho añadido y le da un sentido ortodoxo?

4

ALGUNAS PROPUESTAS DE ACUERDO

Los que han estudiado las dos tradiciones, la de Oriente y de Occidente, están de acuerdo en reconocer la diferencia de contenido de los términos *ekporeuesthai (ekporeusis)* y *procedere (processio).* El

17. *Report...*, p. 14.
18. Cf. «Irénikon», 48 (1975) 362 (subcomisiones mixtas, julio 1975); Sesión celebrada, al más alto nivel, en Zagorsk, julio-agosto 1976; «Irénikon», 49 (1976) 507-508; *Anglo-Orthodox Dialogue. The Moscow Statement,* dir. por K. Ware y C. Davey, Londres 1976, p. 87ss.

que no se cayera en la cuenta de esta diferencia es el origen de un caminar paralelo de las dos tradiciones sin correspondencia plena. *Ekporeuetsthai* significaba el origen primero y no podía aplicarse más que al Padre. El *procedere* de los latinos alcanzaría ese mismo significado si estuviera inseparablemente unido al *principaliter* de san Agustín. Esta significación está contenida realmente en el «Filioque tamquam ab uno principio», porque el principio único es el del Padre y está en el Hijo como recibido del Padre. Pero no se *expresó* este *matiz*. De ahí que los ortodoxos hayan criticado hasta nuestros días, a pesar de las respuestas que les dieron, el poner dos principios para el Espíritu Santo. La fórmula *per Filium* sería más satisfactoria a este respecto. ¿Qué hacer si se admite la fórmula de santo Tomás en la *Suma*, «duo spirantes, *unus Spirator*»? Más de un teólogo católico latino ha llamado la atención sobre la debilidad inherente de la fórmula latina y ha intentado, a veces, ponerle remedio [1]. ¿Cómo expresar la condición diferente de los «duo spirantes» en la «spiratio» única?

El padre Paul Henry, especializado en teología trinitaria, propone abandonar el *Filioque* y sustituirlo por otra fórmula que exprese mejor la realidad; por ejemplo, «ex unione Patris et Fillii procedit» [2]. Pero esta fórmula no expresa el *principaliter* ni la monarquía del Padre.

El padre Juan Miguel Garrigues ha propuesto una vía de acuerdo que merece la mayor atención [3]. Demuestra que Occidente ha tenido, desde Tertuliano, una teología de las tres personas consubstanciales en términos de procesión o una teología de un orden de procesión a partir del Padre, en la consubstancialidad. Pero no conoció el problema al que tuvieron que responder los Capadocios contra Eunomio, el de una teología de participación subordinada plagiando de forma desatinada un platonismo con emanación jerárquica. Los Capadocios se vieron obligados a distinguir, *antinómicamente*, en Dios, la esencia y las hipóstasis. De donde nace la posibilidad de hablar, de manera

1. Así el padre V. de Buck, a quien el general de los Jesuitas hizo su teólogo en el concilio Vaticano I: *Essai de conciliation sur le dogme de la procession du Saint-Esprit*. «Études religieuses», 2 (1857) 305-351; ensayo basado en el acuerdo de las confesiones de fe ortodoxas y en la valoración de la monarquía del Padre, «unicum fontem Trinitatis». El padre M. Jugie, *De Processione Spiritus Sancti*, Roma 1936, p. 8-12 concede que el poder de espirar «non esse eodem titulo eodemque modo in Filio sicut in Patre» y que «formula Graecorum [per Filium] praeponenda videtur.» A de Halleux, *Pour un accord oecuménique sur la procession du Saint-Esprit et l'addition du Filioque au Symbole*, «Irénikon», 51 (1978) 451-469.

2. P. Henry, *Contre le «Filioque»*, «Irénikon», 47 (1975) 170-177.

3. *Procession et ekporese du Saint-Esprit. Discernement de la tradition et réception oecuménique*, «Istina», 17 (1972) 345-366, y ya *Le sens de la procession du Saint-Esprit dans la tradition latine du premier millénaire*, «Contacts», 1971, n.° 3, p. 283-309.

diferenciada, de la procesión de la tercera hipóstasis y de su participación en la substancia común. Según san Cirilio de Alejandría, Gregorio de Chipre, san Gregorio Palamas, el Espíritu tiene su existencia hipostática del Padre solo, pero su existir substancial *(hyparkhein)* del Padre y del Hijo según su modo de existir como tercera persona en la consubstancialidad divina: «En su nombre hipostático incomunicable, el Hijo y el Espíritu están en relación sólo con el Padre, que es, por así decir, el origen de su originalidad personal. Pero, en la medida en que la hipóstasis se manifiesta en un modo de existencia *(tropos tes hyparxeos)* según el cual hipostatiza la esencia (los latinos y los alejandrinos dicen: según el cual ella procede en la esencia), las personas divinas manifiestan un orden según el cual son, unas para otras, la condición de su comunión consubstancial.» J.M. Garrigues llega a proponer esta fórmula como capaz de poner de acuerdo a Oriente y Occidente: «Creo en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que salido del Padre *(ek tou Patros ekporeuomenon)* procede del Padre y del Hijo *(ex Patre Filioque procedit, ek tou Patros kai tou Hyiou proion).*»

A lo largo de nuestro estudio nos ha sorprendido el hecho de que, si no nos equivocamos, los griegos conciben el ser hipostático como un valor absoluto, autónomo; después de lo cual ven la consubstancilidad adquirida por la dependencia de origen de la monarquía del Padre, expresándose en las relaciones triádicas de la circumincesión. ¿Puede llegar esta manera de pensar hasta hablar, de manera diferenciada, del Padre como una sola fuente de la hipóstasis del Espíritu y del Hijo como condición ontológica de su consubstancialidad plena? Muchos testimonios parecen dar consistencia a esta manera de ver las cosas. En su exilio de Oriente, escribe san Hilario:

> Todo lo que tiene el Padre es mío; por eso os he dicho: «(El Espíritu) recibirá de lo mío y os lo comunicará a vosotros» (Jn 16,15). Por consiguiente, recibe del Hijo aquel que es enviado por éste y procede del Padre. Y me pregunto si es lo mismo recibir del Hijo y proceder del Padre. Si se cree que existe una diferencia entre recibir del Hijo y proceder del Padre, es cierto, por el contrario, que es una y la misma cosa recibir del Hijo y recibir del Padre [4].

El Espíritu procede del Padre y recibe del Hijo. ¿Qué? Lo que el Padre da al Hijo, «todo», es decir la substancia o la esencia divina. De esta manera, el Espíritu consuma y manifiesta la unidad de la Trinidad consubstancial. Y escuchemos a Máximo el Confesor:

> Así como el Espíritu Santo existe por naturaleza según la esencia de Dios Padre, de igual manera es por naturaleza según la esencia del Hijo en cuanto que procede esencialmente del Padre por el Hijo engendrado [5].

4. *De Trinitate,* VIII, 20: PL 10, 251 A.
5. *Quaestiones ad Thalassium,* c. LXIII: PG 90, 672 CD.

Ellos (los latinos de Roma) han demostrado que no han hecho del Hijo la causa del Espíritu. Saben, en efecto, que el Padre es la causa única del Hijo y del Espíritu, del uno por generación y del otro por *ekporesis* (procesión originaria). Pero han manifestado la procesión por él *(to dia autou proienai)* y mostrado, de esta manera, la unidad e identidad de la esencia [6].

Los textos de Gregorio de Chipre aparecen en un artículo de O. Clément [7], y en el de J.M. Garrigues, p. 365, se encuentran los de san Gregorio Palamas. Según los términos que aparecen en los mencionados autores, si es exacta la interpretación de ellos, el Espíritu recibe su ser hipostático por *ekporesis del* Padre y tiene su ser consubstancial del Padre *y* del Hijo.

¿Es esta expresión del misterio *una posible proposición de acuerdo?* Pienso que la respuesta será negativa desde la perspectiva de los latinos. ¿Puede trazarse netamente la diferencia entre recibir el ser hipostático y recibir la consubstancialidad? ¿No sería más conveniente desarrollar el tema de la monarquía del Padre partiendo los latinos, del *principaliter* de San Agustín, admitido y explicado por santo Tomás [8] hasta el punto en que, dentro de un vocabulario diferente, la equivalencia con el *dia tou Hyiou* sea tal que pueda darse la vuelta a la fórmula de Florencia y reconocer al monopatrismo una verdad similar y simultánea a la del filioquismo? Por aquí va la propuesta del padre André de Halleux [9]. Sería de desear que ya el vocabulario expresara que, en el «tanquam ab uno principio», el Padre es fuente originaria y el Hijo asociado o participante. Pero como tal posibilidad no está al alcance de la mano, es deseable completar la formulación latina con la griega. Los griegos logran esa distinción mediante el empleo de los verbos *ekporeuesthai* y *proienai.* El latín posee solamente el verbo *procedere* para cubrir la significación de ambos verbos griegos. Evidentemente, la parte reconocida al Hijo en la procesión del Espíritu concierne a su ser eterno. En los santos padres griegos podemos encontrar gran número de testimonios en este sentido, afectados, eso sí, por un apofatismo que rechaza una ulterior precisión; pero es suficiente.

Sí podemos fijar como objetivo, y es posible alcanzarlo, el reco-

6. Carta a Marinos: PG 91, 136. Compárese, en las tesis de Bolotov, con la tesis 7, 4: «la tesis del *ek monou tou Patros ekporeuetai* no debe de servir de negación, por ejemplo, de la tesis *ek monou tou Patros ekporeuetai, di' Hyiou de proeisin*».

7. Gregorio de Chipre, *De l'ekporese du Saint-Esprit*, «Istina», 17 (1972) 442-456.

8. *I Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2. Podríamos citar aquí un bello pasaje de De Régnon, t. IV, p. 103.

9. Cf. supra, en p. 621, n. 22 y el artículo citado supra, n. 1, que termina con las siguientes palabras: «La Iglesia católica romana podrá restaurar el símbolo [a su estado original] y reconocer la verdad profunda del monopatrismo desde el momento en que la Iglesia ortodoxa reconozca igualmente la autenticidad del *Filioque* entendido en el sentido del *di'Hyiou* tradicional.»

nocimiento, al mismo tiempo, de la unidad de la fe de las dos partes de la catolicidad y la legítima diferencia de dos expresiones dogmáticas del misterio. Cada una tiene su propia coherencia. Cada una de ellas es irreductible a las categorías y al vocabulario de la otra. A lo largo de diez siglos de debate, ninguna de ellas ha sido capaz de convencer a la otra ni de obligarla a cambiar de campo. Ni existe la posibilidad de que se produzca en el futuro. Diremos más: No debe perseguirse esa meta. Queremos proclamarlo sin ambigüedades.

Unos y otros son bautizados en una fe que les es común. Tanto en una parte de la cristiandad como en la otra, el «Espíritu es confesado como la tercera persona-hipóstasis de la única naturaleza-esencia divina, consubstancial al Padre y al Hijo» [10]. Aquí y allí, el Padre es confesado como el principio sin principio de toda la divinidad. Aquí y allí, el Hijo es profesado como no extraño al Padre en la producción del Espíritu Santo.

Las expresiones de esta fe son diferentes, de manera especial por lo que se refiere al tercer punto. Y esto se debe, principalmente, a dos motivos:

1) La inadecuación del vocabulario latino para traducir los matices importantes de la terminología griega. Causa no es exactamente igual que *aitia; principium* encierra unas connotaciones más amplias que *arkhe; procedere* no es la traducción plena de *ekporeuesthai*... Desgraciadamente, no siempre se tuvo esto presente en el pasado. Hasta tal punto cada una de las partes estaba segura de sí y carecía de curiosidad por las cosas de la otra parte que cada uno trató de que la otra parte aceptara sus concepciones y formulaciones. «Habría sido necesario, en primer lugar, pero nadie reparó en esta urgencia, que cada una de las partes hubiera presentado una explicación franca y leal de los términos empleados; y después la tolerancia mutua para permitir que cada Iglesia conservara su expresión tradicional del dogma, salvaguardada siempre la unidad de la fe en la diversidad de las lenguas y de las formulaciones» [11].

2) El empleo de dos principios diferentes para fundar la distinción de las personas. Para los griegos es la diferencia de los modos de proceder del Padre, por generación, por *ekporesis,* lo que afirma las hipóstasis como distintas. La crítica latina nunca logró sacudir a los orientales, que se niegan a considerar como vinculante la aplicación de nuestras reglas lógicas al misterio de Dios. Entre nosotros, rige el principio de que en Dios todo es común excepto lo que distingue una oposición de relación. Ya hemos señalado que este prin-

---

10. A. de Halleux, «Irénikon», 1978, p. 458.
11. V. Grumel, p. 279 del artículo en que explica bien estas cuestiones de terminología: *S. Thomas et la doctrine des Grecs sur la procession du Saint-Esprit,* «Echos d'Orient», 25 (1926) 257-280.

cipio no es de fe definida. Pero expresa, igualmente, un sentido agudísimo de la consubstancialidad.

En la confrontación de las expresiones de una y otra tradición, tendremos que preguntarnos, para poder responder a unas dificultades y exigencias concretas, por qué tal doctor —que, frecuentemente, fue un santo animado por el Espíritu— vio las cosas así, construyó y formuló así el dato de una fe fundamentalmente común. E inmediatamente, reconocer que se ha desembocado en algo totalmente inadecuado al misterio; reconocer que no se ha puesto igualmente a la luz todos los aspectos del misterio. Otro doctor puede criticarnos, pero también completarnos.

¿Son quiméricas las palabras de monseñor Damaskinos de Tranoupolis, director del Centro Ortodoxo de Chambésy? En cualquier caso, las hacemos nuestras: «Por una parte, es posible y necesario explicar las formulaciones de los santos padres griegos y, de la otra, las de los santos padres latinos y el *Filioque*, subrayando su acuerdo y respetando plenamente su originalidad respectiva. A partir del siglo IV, el *Filioque* vino a formar parte de la tradición occidental sin que fuera jamás considerado como un obstáculo a la unión antes de que ésta fuera rota por otros motivos» [12].

5

¿SUPRIMIR EL «FILIOQUE» EN EL SÍMBOLO?

No tenemos reparo en confesar que hemos cambiado en este punto. Y hemos cambiado porque hemos aprendido. El tema estaba planteado desde hacía mucho tiempo. Los latinos respondían con ligereza, con excesiva ligereza. No captaban la gravedad del tema. Anselmo, Tomás, Buenaventura, decían: Éfeso prohibió cambiar la fe formulada en Nicea [1]. Ello significaba una creencia diferente o contraria. Pero un concilio precisa siempre un punto de fe puesto en entredicho en su época: Calcedonia justificó así que los padres del concilio de Constantinopla hicieran añadiduras a Nicea. Si el *a Patre et Filio* es verdadero, ¿por qué no declararlo? Y cuando este punto de doctrina fue negado, un determinado concilio celebrado en Occi-

12. *Réflexions et perspectives au sujet du rétablissement de la communion sacramentelle*, «Oriente Cristiano», 15 (1975) 7-25; citado en «Irénikon», 48 (1975) 219.

1. Es su canon VII: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, dir. por Alberigo y otro autores, Bolonia ³1973, p. 65. Utilización de este texto en la polémica: M. Jugie, *Le décret du concile d'Ephèse sur les formules de foi et la polémique anticatholique en Orient*, «Echos d'Orient», 30 (1931) 257-270.

dente añadió *Filioque* al símbolo, y ello con la autoridad del Pontífice romano que convoca y confirma los concilios[2]... Por supuesto, todas estas respuestas no carecían de valor, aunque el último punto arguye desde un principio que discuten los griegos.

Desde el comienzo del concilio de la unión en Ferrara, los griegos se declararon dispuestos a hacer la unión si los latinos suprimían el *Filioque* del símbolo. De esta manera, se habría restaurado la unidad de la fe[3]. Este hecho hace que comprendamos la importancia de la cuestión. Hasta el presente, los ortodoxos no han cesado de articular esa misma demanda. Pero actualmente se sitúa en clima totalmente distinto al reinante en el año 1438 y tiene hoy un alcance diferente. En Ferrara-Florencia, en el espíritu de Marcos Eugénicos, principal protagonista de las condiciones griegas, aceptar la supresión del *Filioque,* hubiera equivalido a que los latinos reconocieran un error de doctrina[4]. Actualmente, se habla de esta supresión reconociendo la compatibilidad y equivalencia de las dos expresiones diferentes de una fe común.

En Florencia, como ya en los tratados medievales[5], los latinos decían: el *Filioque* no ha cambiado la fe, se ha limitado a explicitarla de manera más precisa. Cuando, en Éfeso, se prohíbe introducir otra fe, *hetera pistis,* se está pensando en una fe contraria; no se prohibía perfeccionar una formulación. A lo que los griegos respondían: cuando un concilio determina un punto de doctrina formula su propia definición, pero no la introduce en el símbolo. Éfeso no añadió «*theotokos,* madre de Dios» a «nacido de la virgen María»... Pero los griegos y latinos tenían una idea un tanto diferente del símbolo. En Oriente, era la forma inalterable de la profesión de fe que se imponía a los conversos o que la Iglesia proclamaba doxológicamente en la liturgia. Los latinos tenían una visión más intelectualista, más externa: era una formulación de la fe como creencia promulgada por un con-

2. Anselmo, *De Processione Spiritus Sancti,* c. 13 (*Opera,* ed. Schmitt, II, p. 211-212); san Buenaventura, *I Sent.,* d. 11, a. un., q. 1 (Quaracchi, I, p. 211-213); santo Tomás, *De Potentia,* q. 10, a. 4; ST, I, q. 36, a. 2 ad 2 («Sed postea insurgente errore quorumdam, in quodam concilio in Occidentalibus partibus congregato expressum fuit auctoritate Romani Pontificis...» sorprende tal vaguedad a la vista de la habitual precisión de Tomás. Esta afirmación fue tomada de un *Contra Graecos* de un dominico de Constantinopla, en 1252: cf. A. Dondaine, «Arch. fr. Praed.», 21 [1951] 390s). Era conocida la idea de que todo concilio formulaba una confesión de fe: referencias en nuestro artículo *S. Thomas Aq. and the Infallibility of Papal Magisterium,* «The Thomist», 38 (1974) 87, n. 15 y 16.

3. Estudio exhaustivo de H.J. Marx, *Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum. Zum Pluralismus in dogmatischen Formeln,* Steyl 1977.

4. Cf. Gill, *Le concile de Florence,* París 1964, p. 227-228. Sobre los dramáticos acontecimientos que tuvieron lugar a continuación del concilio, p. 350.

5. San Buenaventura, *I Sent.,* prol. a. 2: «Est additio distrahens, et est additio complens... in qua additum est consonum» (ed. Quaracchi, I, p. 23).

cilio o por el papa. Aquí, la autoridad promulgante desempeña un papel decisivo. Si nos centramos en la prohibición formulada por el concilio de Éfeso, la historia de este concilio pone de manifiesto que quería evitar que se tomara como profesión oficial de la fe de la Iglesia uno u otro de los numerosos símbolos existentes entonces. Ello habría abierto la puerta a formulaciones dudosas o heréticas[6]. Tanto Éfeso como los siguientes concilios hasta el segundo de Nicea entendieron por *hetera pistis* una doctrina contraria a la de Nicea. Históricamente, la razón estaba, pues, del lado de los latinos.

Eclesiológica o eclesialmente, es otra cosa. La introducción unilateral del *Filioque*, sin consultar a Oriente, en un símbolo de valor ecuménico, era no sólo un comportamiento canónicamente ilegítimo, sino un acto que asestaba un golpe a la unidad de la familia cristiana. «Un fratricidio moral», decía Khomiakov. El clima carolingio encierra, incluso, una nota de desprecio. Es cierto que se podría arguir diciendo que los orientales celebraron el concilio del 381 sin convocar a un solo obispo latino, hecho que suscitó el lamento de san Ambrosio sobre la «communio soluta et dissociata»[7]. Occidente reconoció su fe en el texto de Constantinopla y «recibió» este concilio como ecuménico, pero existen muchos ejemplos de rechazo de una decisión por no haber participado en ella. Los monofisitas arguyeron contra Calcedonia partiendo de la prohibición nicena de hacer una nueva definición de fe[8]... Pensamos, sin embargo, que los latinos, y entre ellos san Anselmo y santo Tomás, prestan poca atención al reproche formulado por los griegos de que no se les había convocado ni consultado.

El ecumenismo consiste, en gran medida, en reparar las faltas del pasado. Para ello, el conocimiento de la historia verdadera es una ayuda de una eficacia incomparable.

Los viejos católicos y los anglicanos han decidido ya suprimir el *Filioque* en el símbolo[9]. «Fe y Constitución», la comisión teológica del Consejo ecuménico de las Iglesias, ha organizado dos reuniones —25-29 de octubre de 1978 y 24-27 de mayo de 1979— en Klingenthal (Alsacia) sobre la cuestión que nos ocupa. Por una-

---

6. Cf. H.J. Marx, op. cit., p. 203ss. Contemplada en la historia general de los símbolos, el añadido del *Filioque* nada tiene de escandaloso si exceptuamos el hecho de haberse llevado a cabo de una manera unilateral: cf. el prefacio de J. Gribomont en G.L. Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Constantinopoli*, Roma 1967.

7. *Epist.*, 13, 6 (PL 16, 953), «Cohaerere communionem nostram cum Orientalibus non videmus» (n. 5), «postulamus ut ubi una communio est, commune velit esse iudicium concordantemque consensum» (n. 8): reglas de oro.

8. Cf. «Orient. Christ. Period.», 18 (1952) 55.

9. Última promesa anglicana a la comisión mixta reunida en Pendeli, en julio de 1978: «Episkepsis», 195 (1978) 13. Aprobada por la Conferencia de Lambeth 1978: *Report of the Lambeth Conference 1978*, p. 51s.

nimidad, los participantes —entre los que se encontraban también católicos— votaron esta resolución, que no es, evidentemente, una decisión de la Iglesia, pero que tiene un peso específico: «La forma original del artículo del símbolo de fe de Nicea-Constantinopla sobre el Espíritu Santo... (texto) debe de ser reconocido por todos como la forma normativa del credo e introducido de nuevo en la liturgia» [10]. Muchos teólogos católicos competentes se han pronunciado también a favor de la supresión [11]. La fórmula no es ya obligatoria para los católicos de rito oriental [12]. La jerarquía católica griega decidió el 31 de mayo de 1973 suprimir la fórmula en el texto del símbolo que se recita en griego [13]. Por nuestra parte, nos declaramos formalmente favorables a la supresión. Con ello, la Iglesia católica romana haría un gesto fraterno de humildad cuyo alcance ecuménico podría ampliar repercusiones. Con todo, pensamos que son necesarias e imprescindibles dos condiciones para asegurar que tal paso sea beneficioso:

1.º Que, en diálogo con las instancias cualificadas de las Iglesias ortodoxas, se haya puesto en claro y reconocido el carácter no herético del *Filioque* entendido correctamente, la equivalencia y complementariedad de las dos expresiones dogmáticas, del «Padre, fuente absoluta, y del Hijo», «del Padre por el Hijo». Éste fue el camino de Florencia. Y continúa siendo válido. Pero hoy se abordaría este camino en medio de un clima totalmente distinto, plenamente respetuoso de la tradición oriental, de su profundidad. Por su parte, los ortodoxos no deberían ir más allá, en «del Padre solo», de las implicaciones de la monarquía del Padre y las exigencias de los textos del Nuevo Testamento.

2.º Que el pueblo cristiano, tanto en Oriente como en Occidente, esté preparado para que se dé este paso en la luz, en la paciencia, en el respeto de las sensibilidades legítimas. En el amor. «Amémonos los unos a los otros a fin de que podamos profesar con un solo corazón nuestra fe en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, Trinidad consubstancial e indivisible» [14].

---

10. SOEPI (Ginebra), junio 1979.

11. Así H.J. Marx, op. cit.; A. de Halleux, «Irénikon», 1978, p. 469 (es su informe a la comisión de Klingenthal).

12. Decisión de Benedicto XIV, bula *Etsi pastoralis*, 26 mayo 1742.

13. Se explica y justifica esta decisión por el reconocimiento de la imperfecta correspondencia de los términos *(ekporeuesthai* y *procedere)*, por la concordancia de las dos fórmulas, confirmada por la declaración de san Máximo y por el diálogo de Anselmo de Havelberg con Nicetas de Nicomedia. Texto de esta Instrucción pastoral en «Les Quatre Fleuves», 9 (Dios revelado en el Espíritu), 1979, p. 75-78.

14. Invitación e introducción a la recitación del símbolo, en la liturgia de san Juan Crisóstomo.

6

¿UN IMPACTO ECLESIOLÓGICO DEL «FILIOQUE»?

Vladimir Lossky pretendía ver en el *Filioque* la causa de todas las oposiciones entre la ortodoxia y el catolicismo romano; oposiciones que equivalían, según él, a otras tantas desviaciones de los latinos. Una serie de consecuencias en eclesiología habrían nacido del *Filioque.* A. de Halleux presenta una formulación precisa del conjunto, ofreciendo las referencias, mediante dos siglas, de los textos de Lossky[1]:

> Reducido a la función de nexo entre las otras dos personas y subordinado unilateralmente al Hijo en su existencia misma, con desprecio de la auténtica *perikhoresis,* el Espíritu pierde, con su independencia hipostática, la plenitud personal de su actividad económica (E, p. 242-243). Además, ésta será concebida como un simple medio al servicio de la economía del Verbo tanto en el plano eclesial como en el de la persona. Aquí se pone la finalidad de la vida cristiana en la *imitatio Christi* y no en la divinización por medio del Espíritu Santo (E, p. 166, 193). Allí, el pueblo de Dios se halla sometido al cuerpo de Cristo, el carisma a la institución, la libertad interior a la autoridad impuesta, el profetismo al juridicismo, la mística a la escolástica, el laicado al clero, el sacerdocio universal a la jerarquía ministerial y, finalmente, el colegio episcopal al primado del papa. Fuerza de creación y de renovación, el Espíritu es confiscado por la Iglesia católica que lo convierte en guardián supremo del orden establecido por Cristo en beneficio de su vicario, mientras que la Iglesia ortodoxa mantenía la subordinación recíproca y la tensión fecunda entre la economía de la encarnación y la de pentecostés (E, p. 155-156, 163, 166, 185; C. p. 201-204).

Discípulo y amigo de Lossky, Oliver Clément vuelve a tratar los mismos temas[2]. Cuando hablamos con V. Lossky, le dimos una gran alegría, una confirmación, al poner en conocimiento suyo este texto de santo Tomás: «Quienes sostienen que el vicario de Cristo, el pontífice de la Iglesia romana, no tiene la primacía de la Iglesia universal, cometen un error similar al que supone sostener que el Espí-

---

1. «Rev. théol. de Louvain», 6 (1975) 13-14. Siglas: E = *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient,* París 1944 (podría haberse añadido p. 171-172); C = O. Clément, *Vladimir Lossky, un théologien de la personne et du Saint-Esprit,* «Messager de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale», 8 (1959) 137-206.

2. *L'Église orthodoxe,* París 1961, p. 50: «El filioquismo, que hace compartir al Hijo el privilegio "fontal" propio y exclusivo de la persona del Padre, al poner el Espíritu en dependencia del Hijo en su existencia hipostática misma, contribuyó, indudablemente, a robustecer el aspecto institucional y autoritario de la Iglesia romana. Por el contrario, en la teología trinitaria de la ortodoxia, procesión y generación se condicionan recíprocamente (...). Por ello se condicionan también, en una reciprocidad de servicio, el sacramento y la inspiración, la institución y el acontecimiento, la economía del Hijo y la del Espíritu...».

ritu Santo no procede del Hijo. En efecto, Cristo, Hijo de Dios, consagra *su* Iglesia e imprime en ella *su* huella como por su carácter y su sello, por el Espíritu Santo (...) Y de igual manera, el vicario de Cristo, como servidor fiel, conserva a la Iglesia sometida a Cristo por el ejercicio de su primado y de su administración *(providentia)*»[3]. Podríamos citar otros testimonios más recientes que apuntan en el mismo sentido[4].

Se nos puede criticar a los latinos una cierta insuficiencia pneumatológica. Lo hemos hecho también nosotros[5]. Pero, por una parte, creemos que el libro segundo de este estudio subsana esa eventual insuficiencia; por otra parte, pensamos que concuerda con el Nuevo Testamento el proteger con la mayor fidelidad la referencia de la pneumatología a la cristología. La consideramos como condición indispensable para una vida saludable en el Espíritu Santo, para toda renovación en el Espíritu. En este punto, coincidimos plenamente con nuestros amigos protestantes. Y no porque también ellos sean occidentales, sino porque siguen con nosotros el testimonio bíblico. Leamos, por ejemplo, lo que escribe Karl Barth:

> En todas sus partes, el mensaje neotestamentario sobreentiende de la forma más indiscutible que el Espíritu Santo (y con él todo lo que hace de la Iglesia y de los cristianos lo que son) procede de Cristo y solamente de él (...).
>
> Tocamos aquí la raíz misma del motivo que, en el marco de la doctrina del Espíritu Santo, incitó a la Iglesia de Occidente a admitir el *Filioque* en el símbolo (cf. vol. I/1 * *, trad. fr., p. 167-176). Tal fue la convicción de que el Espíritu Santo debe ser reconocido como el Espíritu de Jesucristo, que esta Iglesia se vio obligada a afirmar y a precisar el tema diciendo: El Espíritu Santo no existe sólo para nosotros, sino desde toda la eternidad; forma parte del ser oculto del Dios trinitario que se manifiesta a nosotros por la revelación; es el Espíritu del Padre y del Hijo. Por ser el lazo eterno que une al Padre y al Hijo, el Espíritu Santo crea, igualmente, el lazo entre el Padre y todos aquellos a quienes ha llamado en este mundo el Hijo a ser hermanos suyos. Por consiguiente, tenemos que buscar en el misterio eterno del ser de Dios la razón por la que nadie puede venir al Padre si no es a través del Hijo; porque el Espíritu por el que el Padre atrae a los hombres hacia él es, desde toda la eternidad, igualmente el Espíritu del Hijo; por medio de él nos hace participar en la filiación divina en Cristo. Si la cristiandad occidental ha tenido razón al reconocer que el Espíritu Santo atestiguado por la revelación no es otro que el Espíritu de Cristo y, al hacerlo así, ha sabido proclamar verdaderamente al Dios eterno tal como plugo a él salir a nuestro encuentro, debemos solidarizarnos decididamente con ella en el combate que ha librado para hacer admitir el *Filioque*.
>
> Podemos comprender así que el pensamiento cristiano occidental haya podido

---

3. *Contra errores Graecorum*, II, 32 (ed. Leonina, p. 87); cf. II, prol., donde las herejías son reducidas a traiciones de la *cristología;* san Buenaventura, *De perfectione evangelica*, q. 4, a. 3, n. 12 (Quaracchi, V, p. 197).

4. Por ejemplo, B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire* («Théol. histor.» 31), París 1975, p. 242.

5. Véase p. 182ss y 188ss, y *Pneumatologie ou* v*Christomonisme» dans la tradition latine?*, en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, Mélanges théol. G. Philips («Bibl. Ephem. Theol. Lovan.» XXVII), Gembloux 1970, p. 41-63.

estar dominado durante toda la edad media por ese objetivismo sacramental y eclesiástico del que los papas fueron defensores impertérritos y victoriosos contra el espiritualismo franciscano sobre todo, que proclamaba la venida de un «tercer reino», el del Espíritu [6]...

Barth critica un espiritualismo que, amparándose en el Espíritu, desembocaría en un humanismo del hombre que se expresa sólo a sí mismo y sus sentimientos. Hemos tocado y criticado ya este punto, supra, p. 154-156. Indudablemente, los ortodoxos podrían demostrar que su pneumatología no daña a su objetivismo sacramental y eclesiástico. Dirían cómo justifican los títulos de «Espíritu de Cristo», «Espíritu del Hijo». Su teología tiene su coherencia y equilibrio propios. No se encuentran mejor defendidos que nosotros contra espiritualismos articulados insuficientemente en Cristo, en el Verbo-Hijo [7]. Admitimos que una construcción del misterio triádico que una la procesión del Espíritu a la persona del Verbo-Hijo favorece una orientación general de pensamiento que intensifica la relación de lo que es inspiración personal como formas definidas. Pero el conjunto de consecuencias denunciadas por Lossky nos parece demasiado artificioso para ser exacto. El *Filioque* figura en muchas confesiones de fe de la reforma [8]. Su presencia en ella prueba que el protestantismo puede mantener el *Filioque* sin someter «el carisma a la institución, la libertad interior a la autoridad impuesta, el profetismo al juridicismo, la mística a la escolástica, el laicado al clero, el sacer-

---

6. K. Barth, *Dogmatique*, vol. I, tomo segundo * *, Ginebra 1954, p. 43-44 (= *Die kirchliche Dogmatik*, 1/2, p. 272-273). Véanse otros testimonios protestantes en nuestro est. cit. en n. precedente, p. 63), n. 90. También O. Henning Nebè, *Deus Spiritus Sanctus. Untersuchungen zur Lehre vom Heiligen Geist*, Gütersloh 1939, p. 60ss, que ve en el *Filioque* la doctrina que impide a la teología del Espíritu Santo caer en una especie de inmanentismo.

7. Se ha podido señalar una analogía del joaquinismo en la gran corriente hesiquiasta: L.N. Clucas, *Eschatological Theory in Byzantine Hesychasm, a Parallel to Joachim da Fiore*, «Byzantin. Zeitschr.», 70 (1977) 324-344.

8. Los reformadores del siglo XVI mantuvieron el *Filioque* no sólo conservando el símbolo de Nicea-Constantinopla en su forma occidental y el símbolo llamado de san Atanasio, sino en los documentos simbólicos compuestos entonces. Así, en cuanto a los luteranos, los artículos de Esmalcalda (1537), I, II, la *Formula Concordiae* (1577-1580), *Solida Declaratio*, VIII, 73. Puede leerse G. Hoffmann, *Der Streit um das Filioque in der Sicht lutherischer Theologie*, en «Luthertum», 1941, p. 56ss.

En cuanto a las confesiones reformadas, señalemos, en primer lugar, que Zuinglio admitió el *Filioque:* G.W. Locher, *Die Theologie H. Zwinglis im Lichte seiner Christologie*, t. II, p. 110. La Confesón de la fe de La Rochela, redactada por Calvino (1559), no tiene nada sobre nuestro tema, como tampoco el Catecismo de la Iglesia de Ginebra (1542), n. 91, ni la *Confessio Scotica* (1560), art. 12. Por el contrario, la *Confessio Belgica* (1561), art. IX y la *Confessio Helvetica posterior* (1566), art. III, expresan la procesión *ab utroque*. Naturalmente, no vamos a intentar dar una lista de los teólogos protestantes que se han expresado sobre este tema.

docio universal a la jerarquía ministerial». Una vez más tomamos unas citas de A. Halleux, citas que ya habíamos encontrado personalmente hace mucho tiempo: «Será útil recordar a los que se sienten impresionados por las deducciones antifilioquistas de Lossky y de sus discípulos las palabras de un teólogo ortodoxo particularmente alérgico al juridicismo y a la infalibilidad romana, el padre S. Boulgakov, *Le Paraclet,* París 1946, p. 124: "Durante largos años, en la medida de nuestros medios, hemos buscado las huellas de esta influencia [de la divergencia dogmática en la vida y doctrina de las dos Iglesias] y nos hemos esforzado en comprender de qué se trataba, cuál era la significación viva de esta divergencia o por medio de qué se manifestaba prácticamente. Confieso que no llegué a descubrirlo. Más aún, simple y llanamente lo negaría"» [9]. Precisamente esta razón le llevó a negar que el *Filioque* constituya una verdadera divergencia dogmática (p. 141): «Ambas partes [...] no pueden probar prácticamente diferencia en su veneración al Espíritu Santo, a pesar de su desacuerdo sobre su procesión. Parece muy extraño que una divergencia dogmática aparentemente tan capital no tenga repercusión práctica alguna, siendo así que el dogma tiene siempre una importancia práctica y determina la vida religiosa. En el caso presente, ni siquiera las representaciones más extremas del espíritu cismático han sabido aplicar el pseudodogma a la vida ni indicar sus consecuencias prácticas. Puede decirse que ni la Iglesia oriental ni la occidental conocen la herejía vital sobre el Espíritu Santo, algo que habría sido completamente inevitable si hubiera existido herejía dogmática.» Paul Evdokimov ha mantenido posiciones similares [10].

En cuanto a que el *Filioque* exprese una subordinación del Espíritu al Hijo, su condicionamiento por el Verbo, caben tanto la postura de negarlo como la de admitirlo, y alegrarse de ello. Pero podríamos preguntarnos igualmente si su rechazo no entraña consecuencias que, según la comunidad y tradición a la que se pertenezca, se pueden apreciar positiva o críticamente [11]. Se trata, por tanto,

---

9. A. de Halleux, *Orthodoxie et Catholicisme: du personnalisme en pneumatologie,* «Rev. théol. de Louvain», 6 (1975) 3-30: p. 15 en nota 30.

10. *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe,* 1969, p. 76.

11. Karl Barth, en el que hemos señalado el predominio de la cristología, propone una defensa decidida del *Filioque: Dogmatique,* vol. I: *La doctrine de la Parole de Dieu,* tomo 1.° * *, Ginebra 1953, p. 163-176; hablando de los teólogos y filósofos rusos escribe: «Es posible que debamos explicar por otras causas más inmediatas su método de reflexión que tiende a confundir filosofía y teología, razón y revelación, tradición e iluminación directa, Espíritu y naturaleza, *pistis* y *gnosis*... pero no podemos menos de establecer una cierta relación entre la negación obstinada del *Filioque* y la forma de este pensamiento, en el que resulta fácil interpretar las manifestaciones como una consecuencia o como un signo de esta negación» (p. 171). Observaciones sugestivas que podemos poner en entredicho. Por una parte, los rusos son, entre los ortodoxos, los más abiertos al *Filioque;* por otra, los puntos señalados dependen, a nuestro juicio, de una

PARTE SEGUNDA

EL ESPÍRITU SANTO Y LOS SACRAMENTOS

I

EL «SELLO DEL DON DEL ESPÍRITU»

REFLEXIONES SOBRE EL SACRAMENTO DE «CONFIRMACIÓN»

No trataremos de su rito actual —excepto algunas alusiones— ni de su historia, suficientemente conocida [1], ni de la cuestión de su ministro celebrante, sino de manera incidental. Queremos reflexionar sobre la significación de este sacramento. Este capítulo de teología sacramental pretende ser un capítulo de pneumatología. En la constitución apostólica *Divinae consortium naturae*, del 15 de agosto de 1971, que determina el rito renovado para la parte latina de la Iglesia [2], se dice: «El sacramento de la confirmación se confiere mediante la unción del crisma sobre la frente, que se hace con la imposición de las manos, y con las siguientes palabras: *Accipe signaculum doni Spiritus Sancti.*» La constitución indica, en su nota 20, algunas referencias de tradición antigua, todas orientales, a esta fórmula «el sello del don del Espíritu Santo». Pablo VI escribió a este respecto: «Sobre las palabras que se pronuncian en el acto de la confirmación, hemos considerado en su justo valor la dignidad de la venerable fórmula que todavía se emplea en la Iglesia latina. Con todo, hemos juzgado preferible la antiquísima fórmula propia del rito bizantino, con la cual se expresa el don del mismo Espíritu Santo y se recuerda la efusión del Espíritu, que tuvo lugar el día de pentecostés.» Tomamos nota de una declaración que se expresa perfectamente en nuestras preocupaciones.

1. D.L. Greenstock, *El problema de la confirmación*, «La Ciencia Tomista», 80 (1953) 175-228; 539-590; 81 (1954) 201-240; J. Lécuyer, *La confirmation chez les Pères*, «La Maison-Dieu», 54 (1958) 23-52; E. Llopart, *Les fórmules de la confirmació en el Pontifical romà*, «Liturgia», 2 (Montserrat, 1958) 121-180 (cf. P.M. Gy, *Histoire liturgique du sacrement de confirmation*, «La Maison-Dieu», 58 [1959] 135-145); B. Neunheuser, *Baptême et Confirmation* («Hist. des dogmes» IV/2), París 1966; L. Ligier, *La confirmation. Sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd'hui* («Théol. Histor.» 23), París 1973; K.F. Lynch, *The Sacrament of Confirmation in the Early-middle Scholastic Period*, 2 vol., 1957s.
2. AAS 63 (1971) 657-664; texto castellano en «Ecclesia», 1560 (1971) 11-13.

1. *Un cierto malestar*

La confirmación forma parte de los sacramentos de la iniciación; situada entre el bautismo y la eucaristía. La unidad de la iniciación cristiana con estos tres momentos tiende a convertirse en un acuerdo ecuménico [3]. Inmediatamente unidos al bautismo o separados de éste por un intervalo de tiempo, los ritos de la confirmación hacen de este sacramento la consumación del bautismo. Debe ser considerado más como su última fase que como otro sacramento distinto. La afirmación clásica de la existencia de *siete* sacramentos [4] puede ser interpretada [5]. Incluso los que sostienen que se trata de dos sacramentos distintos —y su administración separada parecería imponer tal punto de vista— señalan su estrecha correlación. Y también su diferencia: el segundo consuma al primero. Por esta razón, un fiel solamente bautizado en caso de urgencia debe, posteriormente, ser conducido al obispo que completará la iniciación [6].

Surge entonces la pregunta: ¿Qué añade la confirmación a la gracia del bautismo? El bautismo cristiano es bautismo en el Espíritu [7]; confiere la regeneración, introduce en la vida de Cristo, en su cuerpo [8]. Las liturgias más antiguas y los padres son unánimes en esta interpretación [9]. Por consiguiente, el Espíritu es dado en el bautismo.

---

3. Pensamos en el informe de la comisión «Fe y Constitución» del Consejo ecuménico de las Iglesias: *Baptême, Confirmation et Eucharistie,* «Istina», 16 (1971) 337-351 y en separatas.

4. Esta afirmación es compartida por la Iglesia ortodoxa y por la católica. De lado latino: profesión de fe de Miguel Paleólogo 6-6-1274 (DSch 860), decreto «pro Armenis» del 22-11-1439 (1310), concilio de Trento, sesión VII, 3-3-1547, cánones 1 y 3 (1601-1603), profesión de fe de Pío IV, 1564 (1864), profesión de fe dada a los orientales por Benedicto XIV, 16-3-1743 (2.536). Estos enunciados contienen un defecto grave, el de silenciar totalmente el carácter analógico, no uniforme ni adecuadamente igual, de los sacramentos.

5. Para Karl Rahner (*La Iglesia y los sacramentos,* Herder, Barcelona ²1967) podría verse bautismo y confirmación como dos grados de un sacramento, algo así como diaconado, sacerdocio y episcopado son grados del sacramento del orden; S. Amougou-Atangana, *Ein Sakrament des Geistempfangs? Zum Verhältnis von Taufe und Firmung,* Friburgo 1974, p. 279. H. Küng, *La confirmación como culminación del bautismo,* en *L'experiencia del Espíritu,* número extraordinario de «Concilium», 1974, en homenaje a Schillebeeckx, p. 99ss.

6. Concilio de Elvira, en 306, cánones 38 y 77 (Mansi II, 12 B y 18 C; DSch 120), por la imposición de las manos; concilio de Laodicea, canon 48 (Mansi II, 571), por la crismación.

7. Mc 1,8; Jn 1,33; 1Cor 6,11; 12,13; Tit 3,5.

8. Rom 6,4s; 1Cor 12,13; Gál 3,27.

9. Cf. J.B. Humberg, *Confirmatione baptismus perficitur,* «Ephem. theol. Lovan.», 1 (1924) 505-517; G.W.H. Lampe, *The Seal of the Spirit,* Londres 1951; B. Neunheuser, op. cit., supra (n. 1) y *Taufe im Geist. Der Hl. Geist in den Riten der Taufliturgie,* «Archiv f. Liturgiewiss.», 12 (1970) 268-284; P.Th. Camelot, *Sur la théologie de la confirmation,* «Rev. Sc. ph. th.», 38 (1954) 637-

¿Se puede decir que es necesario añadir otro rito para su donación? No puede existir confirmación sin bautismo, pero puede darse el bautismo, don del Espíritu y vida cristiana sin confirmación... ¿Qué confiere ésta? ¿Un aumento de la gracia? Pero esto nada tendría de específico. ¿Sellar lo que realiza el bautismo? Es lo que dicen numerosos textos antiguos y la misma liturgia. El Espíritu ha sido ya dado; se sella litúrgicamente la gracia. Con el bautismo de agua, se trata de un único proceso cuyos aspectos detalla la liturgia expresándolos ritual y sucesivamente. Sólo desde esta perspectiva podremos responder a la dificultad subrayada por los protestantes diciendo que la confirmación atentaría contra el bautismo y le añadiría una especie de repetición inútil.

Pero ¿qué sucede cuando, en Occidente, se separó los dos momentos reservando el segundo al obispo? Estamos cometiendo una torpeza cuando afirmamos que los niños de 6, 8 ó 12 años recibirán el don del Espíritu Santo en la confirmación. ¿Caemos en la cuenta de la enormidad de tal afirmación? La afirmación es tanto más sorprendente teniendo en cuenta que, en el conjunto de los casos, no sucede nada nuevo. Efectivamente, es atinado responder que la realidad sobrenatural es secreta y no se experimenta de golpe; que también en el bautismo parece no ocurrir nada... Existe insatisfacción y duda ante la confirmación conferida a cristianos comprometidos ya en una vida cristiana. Las dudas sobre la edad a la que conviene dar este sacramento, puesto que se lo ha disociado cronológicamente del bautismo, pone de manifiesto, a su manera, el sentimiento de no pisar terreno firme[10]. El hecho de que la cuestión se suscite incesantemente demuestra que las respuestas no han sido convincentes.

2. *Sentido de la confirmación tomado del misterio de Cristo*

Se trata de una serie de analogías que revelan una determinada estructura. Ésta es la que une, para realizar el misterio, el aspecto propiamente cristológico y el pneumatológico. Podemos tomarla de dos maneras tan poco heterogeneas que los mismos autores, Thornton y Lécuyer, las desarrollan sucesivamente. En efecto, podemos establecer la relación:

---

657 (643ss); del mismo autor, *Spiritualité du baptême* («Lex Orandi» 30), París 1960, p. 237-256.

10. Cf. R. Levet, *L'âge de la confirmation dans la législation des diocèses de France depuis le concile de Trente*, «La Maison-Dieu», 54 (1958/2) 118-142 (trabajo que se apoya en el estudio de más de 600 documentos); G. Biemer, *La controversia sobre la edad de la confirmación, caso típico del conflicto entre la teología y la pastoral*, «Concilium», 132 (1978) 283-292.

«Sello del don del Espíritu»

$$\frac{\text{Cristo en su pascua}}{\text{pentecostés}} = \frac{\text{bautismo}}{\text{confirmación}}$$

Además de Thornton, siguen esta misma equiparación J. Lécuyer, P. Fransen, Ed. Schillebeeckx [11]. Ambas están unidas: pentecostés es el día quincuagésimo de la fiesta de pascua, su plenitud, su consumación. El bautismo nos asemeja a la muerte y resurrección de Jesús (Rom 6,3-11); la confirmación significa la vida por el fruto de pascua, que es el envío del Espíritu por el Señor. La liturgia está inspirada por esta relación de los dos momentos. Volveremos a encontrar esta relación en la celebración eucarística.

Siguiendo a Thornton, pero especialmente a J. Lécuyer, podemos referirnos a las dos venidas por las que el Espíritu hizo que existiera primero Jesús, el Verbo de Dios (hijo de María) y después que fuera el *Cristo,* por su unción en el momento de su bautismo y con miras a su función mesiánica [12]. La venida del Espíritu sobre María hace que dé la existencia a un hijo, que es Hijo de Dios. La venida del Espíritu sobre Jesús cuando éste, recién bautizado, sale del agua y ora, le consagra para su misión: véase libro I, p. 43-50. Así el bautismo hace que seamos concebidos y nazcamos como hijos de Dios en el seno de la Iglesia; la confirmación nos hace participar de la unción mesiánica de Cristo. Dios crea un cuerpo y luego le da el soplo [13]. «Cristo» significa «ungido». Los padres y la liturgia piensan que no podemos ser consumados como «cristianos» sin que se exprese sensiblemente la unción espiritual. San Cirilo de Jerusalén ve en la unción del cristiano el antitipo de la de Cristo [14].

De manera atinada, se ha llegado, incluso, a proponer que la

11. L.S. Thornton, *Confirmation. Its place in the baptismal mystery,* Westminster 1954; P. Fransen, *De Gave van de Geest,* «Bijdragen», 21 (1960) 403-424; Ed. Schillebeeckx, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu* («Lex orandi» 31), París 1961, p. 163-173 (trad. cast.: *Cristo, sacramento del encuentro con Dios,* Dinor, Pamplona 1971). Véase también W. Breuning, tanto en «Concilium», 22 (1967) 274-290, como en *Volk Gottes...*, homenaje a J. Höfer, Friburgo 1967, p. 132-163.

12. J. Lécuyer, *Le sacerdoce royal des chrétiens selon S. Hilaire de Poitiers,* «L'Année théologique», 10 (1949) 302-325; *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères,* «La Maison-Dieu» 27 (1951) 7-50 (40ss); *La grâce de la consécration épiscopale,* «Rev. Sc. ph. th.», 36 (1952) 380-417 (390-391); *Mystère de la Pentecôte et apostolicité de la mission de l'Église,* en *Études sur le sacrament de l'ordre* («Lex orandi» 22), París 1957, p. 167-208; *Le sacerdoce dans le mystère du Christ* («Lex orandi» 24), París 1957 (trad. cast.: *El sacerdocio en el misterio de Cristo,* San Esteban, Salamanca 1959), donde relaciona la encarnación y la pascua con el bautismo (c. VIII-IX), el Jordán y pentecostés con la confirmación (c. XI y XII); *Théologie de l'initiación chrétienne chez les Pères,* «La Maison-Dieu», 58 (1959/2) 5-26.

13. Adán: Gén 2,7. Los huesos, de Ez 37. Cf. san Cipriano, *Epist. 74,* 7, 5.

14. *Catéchèses mystagogiques,* III, 1 (PG 33, 1088ss), Schr 126, París 1966, p. 122 (griego) y 123.

confirmación da una participación en los oficios de Cristo evocados frecuentemente por el concilio Vaticano II; en el de rey, sacerdote y profeta [15]. De manera especial en éste último. Ello nos lleva a hablar de su aspecto eclesial.

3. *La confirmación en la construcción y misión de la Iglesia*

Al describir el ejercicio del sacerdocio común del pueblo de Dios en los sacramentos, el concilio Vaticano II declara: «Por el sacramento de la confirmación se vinculan más estrechamente a la Iglesia, se enriquecen con una fortaleza especial del Espíritu Santo, y de esta forma se obligan con mayor compromiso a difundir y defender la fe con su palabra y sus obras, como verdaderos testigos de Cristo» [16]. *Perfectius Ecclesiae vinculantur.* El enunciado se refiere a las personas, es poco explícitamente eclesiológico. Una exégesis sanamente crítica renuncia actualmente a ver nuestro sacramento de la confirmación en los dos episodios de los Hechos, en el de los samaritanos evangelizados y bautizados por Felipe, a los que Pedro y Juan imponen las manos (8,14-17) y en el episodio de Éfeso cuando Pablo hace bautizar en el nombre del Señor a los discípulos de Juan y les impone las manos (19,1-6) [17]. Con todo, existe una analogía significativa con la confirmación, ya que tenemos la iniciación cristiana a

15. Adolf Adam, *Firmung und Seelsorge,* Düsseldorf 1959, p. 52-54; E.J. Lengeling, *Die Salbung der christlichen Initiation und die dreifache Aufgabe des Christen,* en *Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung* (a Balthasar Fischer en su 60 aniversario), Benzinger und Herder, 1972, p. 429-453. En p. 452 resume el resultado de su encuesta: «Encontramos la trilogía de la unción postbautismal de "confirmación" en las liturgias de Siria occidental jacobita, bizantina, armenia, copta y etíope, así como en las liturgias occidentales no romanas (*Missale Gallicanum,* y también Pedro Crisólogo), pero no menos en la unción postbautismal romana que, estructuralmente y por su contenido, es comparable a las unciones de "confirmación" de las otras liturgias y es preludio de la unción sobre la frente, típicamente romana de la confirmación. Testigos de la trilogía son la oración de crismación, el prefacio de consagración del crisma, el *Catecismo romano,* autores de época reciente y, desde 1969, la forma de la unción. Por consiguiente, no sólo el Vaticano II, sino todo esto da testimonio, en el rito mismo del bautismo, de una tradición antigua y universal.» Entre los «autores recientes» queremos reivindicar un espacio para nuestros *Jalones para una teología del laicado,* Estela, Barcelona 1969.

16. *Lumen Gentium,* n.º 11. En nota, referencia no sólo a santo Tomás, sino a Cirilo de Jerusalén y a Nicolás Cabasilas.

17. Así, no sólo H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte,* Tubinga 1963, p. 54ss, sino numerosos católicos que insisten también en el hecho de que es dado el Espíritu de los carismas. Referencia en el homenaje B. Fischer (citado en n. 15), p. 128, n. 26 y en W. Breuning, p. 155, n. 57 de *Apostolizität als sakramentale Struktur der Kirche, Heilsökonomische Ueberlegungen über des Sakrament der Firmung*, en *Volk Gottes* , homenaje a J. Höfer. Friburgo 1967, p. 132-163: cf., para nuestro tema, p. 152ss.

través de la sucesión de dos ritos estrechamente ligados entre sí. El significado eclesiológico importantísimo de estos dos episodios nos abre el acceso a una comprensión del sentido eclesiológico de la confirmación. Se trata de la inserción plena de las personas bautizadas en la comunidad apostólica que es la Iglesia. Serán plenamente de la Iglesia cuando representantes cualificados de su apostolicidad les hayan asumido públicamente.

Íntimamente relacionado con este aspecto se encuentra el hecho de que la confirmación se reserve al obispo en Occidente. Este hecho está atestado desde Hipólito y Cipriano [18]. En tal ordenamiento se contiene la significación de que la iniciación cristiana es eclesial y que el perfeccionarla y sellarla pertenece a un jefe de la Iglesia, portador específico de su apostolicidad y representante de su unidad y catolicidad [19].

Podría comprenderse esta viva inserción en la Iglesia según una estructura sacramental. Tal fue la propuesta de M.D. Koster al presentar la Iglesia como la corporación de los cristianos organizados según y por los caracteres sacramentales de los bautizados, de los confirmados, de los diáconos, de los sacerdotes, de los obispos [20]. A cada grado correspondería un servicio propio en el pueblo de Dios: a la confirmación el del testimonio, participación en el profetismo de Cristo. Consistiría especialmente en anunciar y confesar la fe, eventualmente por medio del martirio.

Es cierto que el Espíritu Santo nos es dado particularmente para fomentar el testimonio que debemos dar de Jesucristo a través del tiempo y del espacio [21]. Bíblicamente, está ligado al testimonio, cuya fuerza, dinamismo y continuidad él suscita. Siguiendo esta tesitura, se ha caracterizado la consagración y la gracia de la confirmación

18. Cf. san Hipólito, *Tradición apostólica*, 22, 23 (SChr 11, p. 50-53); san Cipriano, *Ep. 73*, 9, 2 (PL 3, 1115; Hartel, p. 784). Cf. el concilio de Elvira (supra, n. 6). En Oriente, el sacerdote confiere el sacramento pero utilizando óleo consagrado por el obispo (el patriarca). De ahí que, en *Lumen Gentium*, n.º 26 § 3, se hable de «ministri *originarii* confirmationis». En la Iglesia latina, los santos óleos son bendecidos también por el obispo y el sacerdote no hace sino confirmar por mandato o delegación del obispo; y se desea que el sacramento sea celebrado por un ministro que, por su título, represente una referencia a la autoridad diocesana.

19. Aspecto subrayado por L. Bouyer, *La signification de la confirmation*, «La Vie spirituelle. Suppl.», 29 (1954) 162-179 (175-177); J.P. Bouhot, *La confirmation, sacrement de la communion ecclesiale*, Le Châlet, Lyón 1968.

20. M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940; *Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche*, Ratisbona-Münster 1948. F. Vandenbroucke ha puesto de manifiesto que la liturgia habla del Espíritu Santo especialmente a propósito de los tres sacramentos que imprimen «carácter»: bautismo, confirmación, orden: *Esprit Saint et structure ecclésiale selon la liturgie*, «Quaest. litur. et parois.», 39 (1958) 115-131.

21. Esto es claro en los Hechos (cf. G. Haya-Prats), en san Juan. Véase supra, p. 70ss, 85 y 228.

como una participación en la misión profética para la que Cristo fue consagrado [22]. En los años más pujantes de la acción católica, algunos veían ahí el fundamento sacramental de esta acción [23]; otros, más ampliamente, una base y fuente del apostolado de los laicos [24]. Pero esta acción dimana de la cualidad misma de cristiano, del ser cristiano. El Concilio ha subrayado claramente que deriva de todos los elementos de la existencia cristiana: «Ya que [los laicos], insertos en el cuerpo místico de Cristo por el bautismo, robustecidos por la confirmación en la fortaleza del Espíritu Santo (...) se consagran como sacerdocio real y gente santa (...). Para practicar este apostolado el Espíritu Santo, que santifica al pueblo de Dios... concede, además, dones peculiares a los fieles (cf. 1Cor 12,7, carismas)» [25].

4. *La confirmación en el desarrollo del bautizado*

El don bautismal apunta a una plenitud ya que, por la fe y la unción del Espíritu Santo, es comunión en el misterio de Cristo con miras a la salvación escatológica; la «communicatio Christi» de la que habla san Ireneo en un texto célebre. Esta plenitud tiene que ser desarrollada, actualizada según el beneplácito de Dios —otra expresión de san Ireneo— y según el desarrollo de nuestra conciencia y de nuestro entroncamiento en la sociedad de los hombres y en la historia del mundo.

En este enclave se sitúa la notable teología de la confirmación de santo Tomás de Aquino [26]. Se ubica en la práctica occidental que reservaba la celebración de este sacramento al obispo, la separaba temporalmente de la del bautismo conferido universalmente a los

---

22. Así A.G. Martimort, *La Confirmation*, en *Communion solennelle et Profession de foi* («Lex orandi» 14), París 1952, p. 159-201.

23. V.M. Pollet, *De Actione Catholica*, «Angelicum», (1936) 453, n. 1; E. Sauras, *Fundamento sacramental de la Acción católica*, «Revista española de teología», 3 (1943) 129-158; igualmente dom Damasus Winzen, *Anointed with the Spirit*, «Orante Fratres», 20 (1945-46) 337-343, 389-397 (p. 394). Pío XI señalaba la relación de la acción católica con la confirmación, sin hacer de ésta el sacramento de aquélla: carta del 10 de noviembre de 1933 al patriarca de Lisboa.

24. Así D. Winzen (n. prec.); J.R. Gillis, *The Case for Confirmation*, «The Thomist», 10 (1947) 159-184; cf. Max Thurian, *La confirmation, consécration des laics*, Neuchâtel-París 1957; etc.

25. Decreto *Apostolicam actuositatem*, n.° 3.

26. ST, III, q. 72 y par. Sobre esta teología, J.R. Gillis, art. cit. (n. 24), p. 159ss; P. Ranwez, *La confirmation, constitutive d'une personnalité au service du Corps mystique du Christ*, «Lumen Vitae», 9 (1954) 17-36; J. Latreille, *L'adulte chrétien, ou l'effet du sacrement de confirmation chez S. Thomas d'Aquin*, «Rev. Thom.», 57 (1957) 5-28; 58 (1958) 214-243; Ad. Adam, *Das Sakrament der Firmung nach Thomas v. Aquin*, Friburgo 1958; A. Auer, *Weltoffener Christ*, Düsseldorf 1960, ^{2}1962, p. 146ss; R. Bernier, *Le sacrement de Confirmation dans la théologie de S. Thomas*, «Lumière et Vie», 51 (1961) 59-72.

recién nacidos y la databa «tempore juventutis vel pueritiae»[27]. Tomás distribuye los sacramentos según las etapas y necesidades de la vida del hombre. El bautismo corresponde al nacimiento, la confirmación a la época en que un hombrecito no se contenta con vivir «quasi singulariter, sibi ipsi», «secundum seipsum», de una manera únicamente consciente de sí y referida a sí mismo, pero «incipit communicare actiones suas ad alios», comienza a referirse a otros, a sentirse solidario de la sociedad en la que también existen los otros y donde cada uno tiene que contribuir a la vida de los hombres en la sociedad, en la historia, *en la Iglesia*... Tomás relaciona la novedad de esta etapa con pentecostés, con la vida de los apóstoles. Ellos recibieron entonces el Espíritu Santo como gracia de apostolado para llevar a cabo la misión de testimonio y de evangelización[28]. No resulta difícil traducir estos datos a claves contemporáneas. Pero si tomamos nota de una breve indicación de santo Tomás, veremos que su pensamiento va más lejos. Dice: «sicut episcopus confirmat puerum contra pusilanimitatem»[29]. La «pusilanimidad» es una noción perfectamente delimitada en santo Tomás[30]. Se la define como el defecto, eventualmente pecado, por el que se actúa por debajo de las posibilidades personales, sin hacer fructificar los dones plenamente. Se opone a la «magnanimidad», que es la virtud del espíritu emprendedor y de realización de la persona por medio de sus compromisos[31].

Esta visión de santo Tomás sobre el lugar de la confirmación en el despliegue de una persona cristiana es extremadamente interesante. La psicología moderna está en condiciones de aportar confirmación y precisiones a este planteamiento. Efectivamente, existe una edad en la que el niño pasa de un estadio egocéntrico a otro social o presocial. Supera el cuadro del entorno limitado, próximo y protector en el que ha vivido «quasi singulariter, sibi ipsi» y emerge a una actitud de reconocer al otro como tal. Esto coincide con un desarrollo de la

---

27. Expresión de santo Tomás, ST, III, q. 72, a. 8 c. y ad 2. Para él *(IV Sent.*, d. 40 expos. textus), la *pueritia* va de los 7 a los 14 años, la *juventud*, ¡de los 21 a los 50...! Como señala Ét. Gilson, esto parece venir de Isidoro.

28. ST, III, q. 72, a. 2 ad 1; *IV Sent.*, d. 7, q. 1, a. 2 sol. 2; los apóstoles tenían ya «Spiritum Sanctum in munere gratiae quo perficiebantur ad ea quae ad singulares personas eorum pertinebant, tamen in die Pentecostes acceperunt Spiritum Sanctum in munere gratiae quo perficiebantur ad promulgationen fidei in salutem aliorum».

29. *Com in Epist. ad Ephesios*, prologus. Se trata, por consiguiente, de niños entre siete y catorce años.

30. ST, II-II, q. 133.

31. ST, II-II, q. 129ss; cf. R.A. Gauthier, *Magnanimité. L'ideal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne* («Bibl. thomiste» 28), París 1954. Véase nuestro *Jalons pour une théologie du laicat*, París 1953, p. 578s. Todo el c. IX de este libro ayudaría a desarrollar lo que nos limitamos a sugerir aquí.

conciencia personal y del discernimiento. En nuestros países, tal paso se da hacia los siete u ocho años de edad[32].

Evidentemente, tenemos que traducir estos datos al terreno de las edades de la fe y de una vida cristiana que se abre a la empresa e impulsos del Espíritu. La confirmación se presenta entonces como el sacramento de una entrada responsable en la vida colectiva y misionera de la Iglesia enmarcada en las *Praxeis ton Apostolon* que nos relata san Lucas. Podríamos citar también la Carta a los Hebreos que, tras evocar el bautismo («el cuerpo lavado con agua pura»), añade: «Mantengamos firme la profesión de la esperanza... y miremos los unos por los otros incitándonos al amor y a las buenas obras» (10,23-24).

5. *El bautismo-confirmación y las dos misiones: Cristo-Espíritu*

Desde hace mucho tiempo[33] pensamos que la dualidad sacramental bautismo-confirmación y la dualidad relato-epiclesis en la celebración eucarística son una traducción, a nivel del simbolismo litúrgico, de la dualidad de misión del Verbo encarnado y del Espíritu para realizar la misma obra de comunión salvadora en el misterio de Dios o de divinización. Se trata de realizar el cuerpo de Cristo, su cuerpo comunional o eclesial y su cuerpo sacramental según su cuerpo físico o natural. Ésta fue la obra conjunta del Verbo que asumió una naturaleza humana singular y del Espíritu Santo que santificó el fruto suscitado por él en el seno de la virgen María. Desde ese momento tenemos dos momentos estrechamente unidos. Jesús entra en el agua haciéndose semejante a los penitentes y, mientras ora, recibe la venida del Espíritu; los cristianos son sumergidos en el agua como en su muerte (Rom 6,3) y es dado el Espíritu, bautismo de agua y Espíritu que introducen al creyente en el cuerpo, que es cuerpo de Cristo (1Cor 12,12-13 y cf. supra, p. 392-399). El hecho de que se haya distinguido en el mismo proceso de iniciación —que se consumará en el sacramento del cuerpo y de la sangre— un momento simbólico que consuma y sella, el sacramento de la «señal del don del Espíritu» es, a nuestro juicio, la expresión litúrgica de la dua-

---

32. Consciente de ser poco competente y de estar mediocremente informado en este punto, he consultado a Jean Piaget y en la *Encyclopaedia Universalis*, t. VI, p. 223, art. «enfance», *Processus de socialisation*. P.H. Maucorps y R. Bassoux, *Empathies et connaissance d'autrui*, CNRS, París 1960; R.F. Nielsen, *Le développement de la sociabilité chez l'enfant*, Neuchâtel-París 1961; cf. F. Tillmann, *Um den rechten Zeitpunkt der Firmungspendung*, «Diakonia», 1 (1966) 285-291.

33. Así lo sañalábamos desde 1949, «Rev. Sc. ph. th.», p. 452.

Nos parecería oportunísimo que miembros de la Renovación participaran en las jornadas de preparación y en la ceremonia. Ellos aportarían su convicción viva de que verdaderamente «Él está vivo» *(Il est vivant);* traerían un calor especial, una nota de gozo. Sería una fiesta del Espíritu Santo. Con «bautismo del Espíritu» o sin él, supondría una actualización —en las condiciones de una conciencia personal ya adulta— de la gracia recibida en el bautismo y confirmación sacramentales.

II

SOBRE LA EPICLESIS EUCARÍSTICA

Una controversia tardía ha tenido como tema el momento de la consagración, de la conversión del pan y del vino en cuerpo y sangre de Cristo. Pero bajo la cuestión del momento se escondía la del agente de la consagración. ¿Es el sacerdote representando sacramentalmente a Cristo y repitiendo sus palabras? ¿Es el Espíritu Santo invocado en la epiclesis? Expresado en estos términos, el problema está mal planteado y representa una discusión desafortunada. La controversia aludida nació en la primera mitad del siglo XIV. El gran y querido Nicolás Cabasilas es el primer testigo de ella [1]. Algunos habían criticado que, después de las palabras de la institución, por las que se realiza la consagración, los griegos hubieran añadido oraciones implorando aún esa consagración. Planteada la cuestión en estos términos, preguntándose únicamente por el momento preciso en que se realiza el cambio eucarístico, sin tener en cuenta otras consideraciones, tenía que suscitar, necesariamente, una oposición [2]. Lo que los latinos atribuían a las palabras de la institución, era atribuido por los griegos a la epiclesis y se mantenía el mismo clima de controversia. Ésa fue la postura de Marcos Eugénico en Florencia. Hay que salir de ese círculo vicioso. Y no es tarea tan difícil.

En torno a la cuestión de la epiclesis existe una bibliografía tan abundante que podría llenar muchas páginas: exposiciones de con-

1. En su *Explicación de la divina liturgia,* c. XXIX (trad. fr. S. Salaville, SChr 4, 1943; ²1967). Sobre Cabasilas, cf. M. Lot-Borodine, *Nicolas Cabasilas. Un maître de la spiritualité byzantine au XIVᵉ siècle,* París 1958; W. Völker, *Die Sakramentsmystik des Nikolaus Kabasilas,* Wiesbaden 1977.

2. Cf. Th. Spacil, *Doctrina theologiae Orientis separati de SS. Eucharistia* («Orient. Chr.» XIII y XIV), Roma 1928 y 1929. Para el debate en Rusia en el último cuarto del siglo XVII, cf. I. Smolitsch, *Russisches Mönchtum...,* Wurzburgo 1953, p. 345ss, 541.

junto, monografías, discusiones [3]. No trataremos de presentar una historia que puede encontrarse en muchas obras. Con todo, tendremos que entrar en algunos detalles y citar determinados testimonios para captar la importancia de los planteamientos comprometidos en esta cuestión. Paul Evdokimov pudo escribir: «Parece que actualmente la cuestión de la epiclesis es tan importante para el diálogo ecuménico como la del *Filioque*. Efectivamente, este último punto podría plantearse correctamente de nuevo a la luz de la epiclesis» [4].

No puede separarse la epiclesis del conjunto de la plegaria eucarística o anáfora. La significación de ésta

Epiklesis, epiclesis, significa «invocación». El término ha adquirido una significación técnica y restringida. Designa la invocación para que sea enviado el Espíritu después del relato de la institución, pero es ésta una acepción demasiado particularizada, impuesta por las discusiones sobre este tema. Incluso en los padres provenientes de la Siria occidental en los que encontramos las epiclesis más construidas, la *invocación* designa la totalidad de la oración de la anáfora [5]. Por consiguiente, es preciso considerar esas anáforas. Es lo que pidieron conocedores tan profundos del tema como Le Quien y Combefis [6]. El estudio de Louis Bouyer tiene la ventaja de citar y explicar el

---

3. Citamos únicamente S. Salaville, art. *Epiclèse eucharistique*, en *Dict. Théol. Cath.*, V, 1913, col. 194-300 e índices, t. I, col. 1365-1372; F. Cabrol, *Dict. Arch. Chr. lit.*, V/1, 1922, col. 142-184; G. Dix, *The Shape of Liturgy*, Londres 1945; B. Botte, *L'épiclèse dans les liturgies syriennes orientales*, en «Sacris erudiri», VI (1954) 46-72 y otros muchos artículos; L. Bouyer, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, Herder, Barcelona 1969; W. Schneemelcher, *Die Epiklese bei den griechischen Vätern*, en *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl* («Beiheft z. ökumen. Rundschau» 31), Francfort del M. 1977, p. 68-94; H.A.J. Wegman, *Pleidooi voor en tekst. De Anaphora van de apostolen Addai en Mari*, «Bijdragen», 40 (1979) 15-43. M. de la Taille (*Mysterium fidei*, elucidatio XXXIV, París ²1924, p. 438-453), con una documentación impresionante, pone de manifiesto una incomprensión lamentable del sentido litúrgico y teológico de la epiclesis.

4. *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe* («Bibl. oecumen.» 10), París 1969, p. 101, n. 42.

5. Véase J.W. Tyrer, *The meaning of epiklesis*, «Journal of Theol. Studies», 25 (1923-34) 139-150; O. Casel, *Neuere Beiträge zur Epiklesenfrage*, «Jahrb. f. Liturgiewiss.», 4 (1924) 173. Para Cirilo de Jerusalén, cf. J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* («Floril. Patr.» VII), Bonn 1925, p. 77, n. 2 y SChr 126, p. 95, n. 2. Para Juan Crisóstomo (su *De sacerdotio*, III, 4), A. Naegele, *Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomus*, Friburgo 1900, p. 136ss. Para Basilio, M. Jugie, *De epiclesi eucharistica secundum Basilium Magnum*, en «Acta Acad. Velehrad.», 19 (1948) 202ss.

6. Cf. Salaville, art. cit., col. 202 que cita, en col. 203, contemporáneos en el mismo sentido.

conjunto de las oraciones eucarísticas, liberándose de discusiones que particularizaron y atomizaron los elementos.

Estas plegarias eucarísticas, de espíritu tan homogéneo en la gran diversidad de sus formulaciones, tienen un sentido de conjunto que es claro[7]: realizar el misterio cristiano, extender al cuerpo eclesial la salvación y la filiación-divinización que Cristo adquirió para nosotros por medio de su encarnación, muerte, resurrección y glorificación por el Espíritu; y, finalmente, por el don de pentecostés. La eucaristía es la síntesis, comunicada sacramental y espiritualmente, de lo que Dios ha hecho *por nosotros* en Jesucristo y por Jesucristo. «Memoriam fecit mirabilium suorum», canta el oficio del Corpus Christi. Esto, que es inmenso y sencillo, explica los cinco rasgos siguientes de la plegaria eucarística:

1. La analogía e incluso, podríamos decir, la continuidad establecida entre la eucaristía y la encarnación. Aparece ya claramente en la descripción de la eucaristía que nos deja san Justino[8]. Es claro en san Ireneo que, contra los gnósticos, no cesa de recordar la verdad de la venida del Señor en la carne y de relacionar la eucaristía con esa venida. La eucaristía es «unidad de la carne y del espíritu... en la que se mezclan lo terrestre y lo celeste»[9]. San Gregorio de Nisa utiliza la analogía para poner de manifiesto nuestra comunión con la inmortalidad de Dios por la eucaristía[10]. Los grandes doctores iconófilos, y especialmente los sirios, son meridianamente claros a este respecto. Así, Germán I de Constantinopla († 738), en la medida en que es el autor del tratado que se le atribuye. Después de evocar la *anamnesis* —encarnación, pasión, resurrección, retorno glorioso— escribe, hablando de la encarnación:

«Del seno, antes de la aurora, te engendré» (Sal 110,3). Y de nuevo (el sacerdote) implora *(parakalei)* que sea consumado *(teleiosai)* el misterio de su Hijo y que sea engendrado *(gennethenai)* y convertido el pan y el vino en cuerpo y sangre de Cristo y Dios, y que se realice el «hoy te he engendrado» (Sal 2,7). Así, el Espíritu Santo, invisiblemente presente por el beneplácito del Padre y la voluntad del Hijo, pone de manifiesto la energía divina y, por la mano del sacerdote, consagra y convierte los santos dones presentados en cuerpo y sangre de nuestro Señor Jesucristo que dijo: «Yo me consagro a mí mismo para ellos,

---

7. Que resalta J. Lécuyer, *La théologie de l'anaphore selon les Pères de l'école d'Antioche*, «L'Orient syrien», 6 (1961) 385-412. Se trata, principalmente, de Teodoro de Mopsuestia, Juan Crisóstomo, Teodoreto.

8. *I Apol.*, 66, 2. Tras decir que, orando, el presidente de los hermanos ha «eucaristizado» el pan y el vino con el agua, añade: «Porque no tomamos este alimento como un pan común y una bebida común. Así como por la virtud del Verbo de Dios, Jesucristo nuestro Salvador tomó carne y sangre para nuestra salvación, así el alimento consagrado por la oración compuesta por las palabras de Cristo, este alimento que debe nutrir, por asimilación, nuestra sangre y nuestras carnes, es la carne y la sangre de Jesús encarnado.»

9. *Adv. Haer.*, IV, 18, 5; V, 2, 2 (PG 7, 1027 y 1124).

10. *Oratio catechetica*, 37 (PG 45, 93), en 385.

para que ellos sean santificados también» (Jn 17,19). ¿Cómo? «El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él» (Jn 6,57) [11].

La eucaristía es como un engendramiento diario de Cristo, carne y sangre. Así como la encarnación fue realizada bajo la acción del Espíritu Santo, de igual manera la consagración y santificación de los dones que deben santificar a los fieles e incorporarlos a Cristo. Teodoro de Mopsuestia relaciona la epiclesis eucarística más bien con la acción del Espíritu en la resurrección de Cristo [12].

2. Como señala L. Bouyer, la epiclesis está ligada estrechamente con la anamnesis. La anáfora ha dado gracias *(eukharistia)* por los bienes de la creación y por la historia de la salvación. La plegaria eucarística de san Juan Crisóstomo introduce el relato de la institución de la siguiente manera: «Después que hubo venido y que realizó toda la economía de la salvación que era para nosotros, la noche en que él se entregó...» Viene entonces el relato, después la anamnesis: «Recordando... todo lo que ha sido realizado para nosotros: de la cruz, de su sepultura, de su resurrección al tercer día... ofrecemos estas cosas que vienen de ti.» A continuación, después de una breve aclamación del pueblo, comienza la epiclesis repitiendo: «Te ofrecemos también este sacrificio espiritual...» De esta manera, queda insertada en la anamnesis. Esta misma situación se produce en el texto de la *Traditio Apostolica,* de Hipólito: «Recordando, pues, su muerte y resurrección, te ofrecemos el pan y el vino... Y te pedimos que envíes tu Espíritu Santo en la ofrenda de la santa Iglesia» [13]. Pero el canon romano, fijado en lo esencial ya en el siglo IV, encadena también, después del relato de la institución, «Unde et memores (anamnesis) offerimus...», y, un poco más tarde, «Supplices te rogamus» en lo que se ve bastante comúnmente el equivalente de la epiclesis. Verdaderamente, la plegaria eucarística constituye un todo. Lo que debe realizarse en los fieles por la acción del Espíritu viene del sacramento-sacrificio, que es el memorial de las acciones y dones de la salvación por los que se da gracias.

3. Aunque pueden desdoblarse, no nos está permitido oponer la epiclesis para la consagración de los dones a la epiclesis que pide la santificación de los fieles, es decir, que pide que el sacrificio-memo-

---

11. *Historia ekklesiastike kai mustagogike:* PG 98, 436-37. Puede verse igualmente san Juan Damasceno († 749), *De fide orthodoxa,* IV, 13 (PG 94, 1140ss); Nicéforo de CP († 828), *Antirrheticus secundus,* 3 (PG 100, 336); los sirios Cosroes Magnus († h. 972) y Dionisio Bar Salibi (s. XII), *Expositio liturgiae* (ed. H. Labourt, Lovaina 1955). Sabemos que la *proscomidie* de la eucaristía oriental es una evocación de la vida del Verbo encarnado.

12. *Homilies catéchétiques,* homilía XVI: ed. y trad. fr. de R. Tonneau y R. Devreesse, Vaticano 1949, p. 551-553.

13. § 4, trad. fr. de B. Botte (SChr 11), que admite la autenticidad original de esta epiclesis.

rial tenga sus frutos de gracia en ellos. Por el contrario, podemos señalar que determinadas fórmulas unen las dos epiclesis. Así, la de las *Constituciones Apostólicas.* Muchos de los textos de los padres griegos hablan de una acción del Espíritu encaminada a hacer que los dones eucarísticos santifiquen a los fieles [14]. Estas epiclesis siguen a la anamnesis sin solución de continuidad. Se trata de un movimiento que extiende a los fieles el misterio de Cristo muerto y resucitado; engloba la comunión con la consagración. Por esta razón, muchas epiclesis piden que el Espíritu *santifique* pan y cáliz. Así, la liturgia de Santiago y la de san Marcos [15]. ¿No apuntó ya san Pablo en tal dirección? Puede verse Rom 15,16; 1Tim 4,5. La eucaristía trata de realizar nuestra divinización a través de nuestra unión con la carne pneumatizada de Cristo. El mismo Cristo había bendecido, santificado y llenado de su Espíritu el pan y el vino de la Cena [16].

4. Sería equivocado aislar la epiclesis que viene a continuación de la anamnesis. En efecto, existen epiclesis no sólo en la anáfora, antes del relato de la institución —así en Egipto— [17], sino delante de la de la anáfora. Y esto, incluso en el rito romano. Avvakum llegó, incluso, a pensar que las de la prótesis consagraban los dones. Conocemos el admirable diálogo entre el sacerdote y el diácono, al final de la gran entrada. Lo ofrecemos tal como lo presentan actualmente la liturgia de san Juan Crisóstomo y la de san Basilio:

El sacerdote: El Espíritu Santo vendrá sobre vosotros y la fuerza del Altísimo os cubrirá con su sombra.

---

14. *Constituciones apostólicas:* F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western. 1. Eastern Liturgies,* Oxford 1896, p. 20ss; Salaville, art. cit., col. 205; Bouyer, op. cit., p. 265. Cabasilas «designa con el mismo término *(hagiasmos, hagiazo)* la conversión de las oblatas y la santificación de los fieles» (J. Gouillard, 2.ª ed. de la *Explication,* p. 37). J. Havet *(Les sacrements et le rôle de l'Esprit Saint d'après Isidore de Séville,* «Ephem. Théol. Lov.», 16 [1939] 32-93) cita, p. 85-91, textos de san Cirilo de Alejandría, san Juan Crisóstomo, san Gregorio de Nisa, Teodoro de Mopsuestia, etc. Para Occidente, p. 72-85, Fulgencio de Ruspe y, p. 61-72, la llamada liturgia mozárabe: algunas de estas epiclesis parecen aludir a la consagración del pan y del vino, pero su conjunto alude a la santificación de los elementos por el Espíritu Santo, santificación que les hace santificantes para los fieles. Véase también Boris Bobrinskoy, *Présence réelle et communion eucharistique,* «Rev. Sc. ph. th.», 53 (1969) 402-420 (especialmente 409).

15. Salaville, art. cit., col. 205 y 206; Bouyer, p. 269 (Santiago, según ed. de B.Ch. Mercier).

16. Como buen discípulo de santo Tomás, J.M.R. Tillard, *L'Eucharistie et le Saint-Esprit,* «Nouv. Rev. Théol.», 90 (1968) 363-387, considera primero la función del Espíritu Santo respecto de la *res et sacramentum* de la eucaristía (presencia de Cristo muerto y resucitado), después respecto de la *res tantum* (caridad de unidad del cuerpo místico), pero ve y pone esto en continuidad con aquello, como hacen santo Tomás y los escolásticos. Los padres y la alta edad media hablaban todavía de manera más sintética: cf. H. de Lubac, *Corpus Mysticum.*

17. Cf. Salaville, art. cit., col. 206.

El diácono: El Espíritu Santo mismo concelebrará con nosotros todos los días de nuestra vida [18].

5. Cuando los doctores ortodoxos, en lucha contra Macedonio y los pneumatómacos, insistieron en la personalidad y divinidad del Espíritu, se desarrolló una epiclesis pidiendo la consagración de los dones, incluso después del relato de la institución. Gr. Dix pensaba que la epiclesis no era primitiva en san Hipólito. En cualquier caso, no es consecratoria. Fue añadida al texto de Adday y Mari en la segunda mitad del siglo IV [19]. J. Quasten ha demostrado también que, antes del concilio del año 381, se pedía la venida *de Cristo* al agua bautismal; después del concilio, se invocó la venida del Espíritu [20]. L. Bouyer ha podido escribir:

Así se comprende fácilmente que, en la época en que se crea necesario insistir en la igual divinidad y personalidad del Espíritu, es decir, en la segunda mitad del siglo IV, y presumiblemente en Siria, se desarrolle lo que en un principio era sólo algo incidental, para hacer de ello la primera epiclesis: una invocación formal del descenso del Espíritu, hoy, sobre la celebración eucarística, paralelo al del Hijo en la encarnación, consumar su efecto en nosotros (p. 191).

Se hizo esto de manera particular en la segunda mitad o último tercio del siglo IV, en Siria occidental (Antioquía, etc.). Allí y entonces encontramos los textos de epiclesis «consecratorias».

Las epiclesis del siglo IV. ¿Son ellas consecratorias o las palabras de la institución?

Presentamos los tres textos esenciales:

Catequesis mistagógicas de san Cirilo de Jerusalén (en tal supuesto, hacia el 350) o de su sucesor, Juan II (y entonces, hacia el 390): «Así como el pan y el vino de la eucaristía, antes de la santa epiclesis de la adorable Trinidad eran pan y vino ordinarios, pero después de la epiclesis el pan se convierte en cuerpo de Cristo y el vino en sangre de Cristo [21]...» «Después, una vez santificados nos-

18. Mercenier-Paris, *La Prière des Églises de rite byzantin*, t. I, p. 235. El texto actual invierte lo que pertenece al sacerdote y lo que dice el diácono. Cf. A. Raes, *Le dialogue après la Grande Entrée dans la Liturgie byzantine*, «Orient. Christ. Period.», 18 (1952) 38-51 (atribuye el texto a los siglos XV-XVI); R.F. Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* («Orient. Christ. Anal.» 200), Roma 1975 (remonta hasta manuscritos del siglo X). Paul Evdokimov, op. cit. (en n. 4), p. 100 ha subrayado que existen epiclesis antes del canon.

19. Cf. el art. de H.A.J. Wegman, citado supra (n. 3); Bouyer, op. cit., p. 158 y, para Hipólito, p. 170.

20. J. Quasten, *The Blessing of the Font in the Syrian Rite of the Fourth Century*, «Theolog. Studies», 7 (1946) 309-313.

21. *Cat.*, I, 7, ed. A. Piedagnel y P. Paris (SChr 126, 1966), p. 95. En nota se señala que la epiclesis debe ser tomada aquí, indudablemente, en sentido amplio, designando la totalidad del canon de la misa.

otros mismos por estos himnos espirituales [el Trisagion], suplicamos al Dios filantrópico que envíe al Espíritu Santo sobre los dones aquí depositados para convertir el pan en cuerpo de Cristo y el vino en sangre de Cristo. Porque todo lo que toca el Espíritu Santo se convierte en santificado y transformado» [22].

Liturgia de san Basilio: «También nosotros, pecadores (...) osamos acercarnos a tu santo altar y proponiendo los símbolos (*prosthentes ta antitypa,* Salaville: «los antitipos») del santo cuerpo y de la sangre de tu Cristo, te suplicamos y te invocamos, Santo de los santos, por la benevolencia de tu bondad, que hagas venir tu Espíritu Santo sobre nosotros y sobre estos dones que te presentamos, bendígalos, santifíquelos y preséntenos *(anadeixai)* [en] este pan el cuerpo mismo precioso de nuestro Señor, Dios y salvador Jesucristo, y [en] esta copa la sangre misma preciosa de nuestro Señor, Dios y Salvador Jesucristo, derramada para la vida del mundo, *cambiándolos por tu Espíritu Santo*» [23].

Las últimas palabras, subrayadas, no figuran en la edición clásica de Brightman y, según H. Engberding, a quien sigue Bouyer, fueron añadidas al texto de san Basilio mismo. El término *antitypos* plantea un problema de interpretación. San Juan Damasceno († 749), escribiendo en el contexto de la polémica con los inconoclastas, lo entendía del pan y del vino antes de ser santificados por la epiclesis, lo que daba a ésta un sentido de consagración independientemente de las palabras de la institución [24]. Cirilo de Jerusalén emplea *antitypos* en su catequesis sacramental para expresar una relación de la realidad sacramental con la realidad espiritual que hace presente el sacramento. Así el bautismo, representación de la pasión de Cristo *(Cat. myst.,* II, 6), la crismación en relación con la unción dada por el Espíritu a Cristo (III, 1), el pan y el vino *consagrados y comulgados* en relación con el cuerpo y la sangre de Cristo (V, 20). Bossuet traducía por «las figuras del sagrado cuerpo y de la sagrada sangre». Aparece, además, el término *anadeixai,* Bouyer lo traduce por «preséntenos», pero Salaville, «haga de este pan». Es el equivalente, dice este último autor, de *poiesai, poiein* y otras fórmulas similares. Su sentido consecratorio es, pues, claro; pero no es tan claro su poder de consagrar independientemente de las palabras del relato de la institución. He aquí, además, el texto de la liturgia de san Juan Crisóstomo, la más ordinariamente utilizada:

Haciendo, pues, memoria (...) ofreciéndote lo que es tuyo, de lo que es tuyo, en todo y por todo... Te ofrecemos todavía este culto espiritual e incruento y

22. *Cat.*, V, 7, ed. citada, p. 155 que, en nota, llama la atención sobre la ausencia de mención del relato de la institución y de la anamnesis y señala paralelos tomados del contexto teológico-geográfico para la epiclesis. Y cf. A. Tarby, *La prière eucharistique de l'Église de Jérusalem* («Théol. hist.» 17), París 1972.

23. Bouyer, op. cit., p. 294; Salaville, art. cit., 194-195. Cf. H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basiliusliturgie,* Münster 1931. Hablando de las palabras de la epiclesis, Basilio, en su *Tratado del Espíritu Santo,* XXIII, 65 (PG 32, 188 B), dice «en el momento de la consagración»: el P. Pruche traduce *epi* así, para evitar precisar «a continuación de» o «en vistas a» (SChr 17, p. 239).

24. De ahí la apreciación severa de Salaville, col. 247-252.

te invocamos, te rogamos, te suplicamos que envíes tu Espíritu Santo sobre nosotros y sobre estos dones presentados y hagas de este pan el precioso cuerpo de tu Cristo, cambiándolo por tu Espíritu Santo [Amén], y de lo que hay en esta copa, la preciosa sangre de tu Cristo, cambiándola por tu Espíritu Santo [Amén], de manera que, para los que participen de ellos, sean para la sobriedad (Salaville: «purificación») del alma, la *remisión de los pecados*, la *comunicación* de tu Espíritu Santo, la plenitud del reino, el libre acceso (*parresia*, Salaville: «prenda de confianza») cerca de ti, y no para el juicio o la condenación [25].

Ante todo, es preciso señalar que las eucaristías más antiguas tienen siempre el relato de la institución o hacen alusión a las palabras pronunciadas por Jesús. Así, san Pablo, 1Cor 11,23ss, san Justino («las palabras de Cristo»), san Ireneo (*Adv. Haer.*, V, 2, 3), Tertuliano (*Adv. Marc.*, IV, 40). Estas palabras hacen la eucaristía. A decir verdad, no es seguro que Jesús consagrara diciendo: «Esto es mi cuerpo.» Pudo haber consagrado bendiciendo (a Dios) y haber dado a sus discípulos el pan *consagrado* declarándoles: es mi cuerpo entregado por vosotros. Los escolásticos latinos (a partir de Pedro Manducator, cf. P.M. Gy, citado infra, n. 39) conocían esta cuestión. Pero, decían, Cristo concedió a su Iglesia «hacer esto» en memoria de él, pronunciando *sus palabras*. La institución está unida a la repetición del relato y de las palabras. Se ve ya en san Pablo. Pero los ortodoxos responden que esto no es más que un relato; que es preciso añadir la oración de la epiclesis [26]. Los escolásticos estaban de acuerdo: no es más que un relato; es preciso que el celebrante tenga *la intención* de *hablar en nombre y como en la persona* de Cristo [27].

En el fondo, no existió (ni existe) más que *una eucaristía*, la que Jesús realizó la víspera del día en que fue entregado y nuestras eucaristías son tales por la virtud y actualización de *esta* eucaristía. San Juan Crisóstomo nos aporta aquí una gran luz: «La palabra: *creced y multiplicaos*, sólo fue prounciada una vez, pero continúa ejerciendo su eficacia y os concede el poder de procrear hijos. Lo mismo sucede con la frase: esto es mi cuerpo. Pronunciada una vez, da, hasta el fin del mundo, su existencia y virtud a todos los sacrificios» [28]. Por consiguiente, es atinado hablar de las palabras de la *institución*. La cuestión radica en saber por qué medio, por qué mediación es aplicada hoy eficazmente la palabra instituyente al pan y al vino de *esta* celebración [29]. Así es como Nicolás Cabasilas razona en favor de la epi-

25. Bouyer, p. 286s; Salaville, col. 195-196.
26. Nicolás Cabasilas, *Explicación de la divina liturgia*, c. XXIX.
27. Cf. Duns Escoto, *IV Sent.*, d. 8, q. 2; Durand, ibid., escribe que por el relato solo «non significatur quod corpus *Christi* sit sub speciebus panis quem sacerdos tenet vel coram se habet, sed solum sub speciebus panis quem Christus accepit et benedixit.»
28. *De proditione Iudae*, hom. 1, n.º 6 (PG 49, 380); cf. hom. 2 (589-590).
29. Cf. A. Chavasse, *L'épiclèse eucharistique dans les anciennes liturgies orientales. Une hypothèse d'interprétation*, «Melanges de Science rel.», 2 (1946)

clesis, tras citar el texto de san Juan Crisóstomo[30]. Cabasilas responde: por la oración del sacerdote (epiclesis). Los latinos responden: por las palabras de la institución pronunciadas por el sacerdote con la intención de hacer lo que Cristo instituyó y la Iglesia celebra. La verdad, de la que son testigos las liturgias y muchos autores, rechaza que sostengamos una cosa excluyendo la otra[31]. La consagración de los santos dones es el acto de Cristo, sumo sacerdote, obrando por medio de su ministro *y* a través de su Espíritu. Sin duda, los testimonios más claros son los de san Juan Crisóstomo. Afirma que la consagración se realiza por medio del Espíritu invocado en la epiclesis y mediante el sacerdote que pronuncia las palabras de Cristo. También es claro el testimonio de Juan el Sabaíta (siglo VII) en la *Vida de Barlaam y Josafat* (cf. n. 31). Queremos relacionar esta unidad dual de la acción divina en el sacramento con las grandes constantes y, en este sentido, grandes leyes de la obra de Dios:

— la unión, tan frecuente, de la palabra y del Espíritu: cf. Sal 33,6; Is 59,21, que ya hemos visto acerca del testimonio (cf. supra, p. 86 y 252s; Act 4,19-21. Véase también 1 Tim 4,5;

— el hecho de que Jesús dispusiera, para actualizar su obra después de él, la misión conjunta del ministerio apostólico y del Espíritu Santo[32];

— la existencia de dos misiones que, sin embargo, realizan la misma obra. Para ello, no sólo la encarnación fue seguida por pentecostés, sino que Jesucristo mismo, la Palabra hecha carne, fue santificada y guiada por el Espíritu: cf. supra, p. 597-606;

— finalmente, la estructura trinitaria de toda la economía que se refleja tanto en ese resumen de la fe, el símbolo, como en las anáforas, de forma especialmente clara en la liturgia de Santiago. Como dicen san Gregorio de Nisa y san Cirilo de Alejandría, «toda gracia y todo don perfecto nos vienen del Padre por el Hijo y son consumados en el Espíritu Santo»[33]. Bessarión aplicó esta estructura trinitaria a nuestra cuestión eucarística[34]. El padre Salaville ve ahí la clave que nos abre el sentido y función de la epiclesis (col. 293s). Se ha podido, igualmente, destacar el paralelismo del símbolo y las anáforas[35].

197-206. Podría compararse con Isidoro de Kiev en Florencia: Mansi 31, 1686-87; Salaville, col. 258.

30. Loc. cit. supra (n. 26); cf. J. Lukman, *La doctrina de Nicolás Cabasilas y de Simeón de Tesalónica sobre la epiclesis* (en servio), «Bogoslovni Vestnik», 7 (1927) 1-14. Subraya que Cabasilas emplea la palabra *epharmozo* = armonizar, establecer un vínculo, poner en relación.

31. Véase Salaville, art. cit. col. 232-240 (textos orientales; col. 236-38, de san Juan Crisóstomo; col. 240, de Juan el Sabaíta).

32. Jn 14-17 y nuestro *Esquisse du mystère de l'Église*, París ²1953, p. 129-179.

33. Gregorio, *Ep. ad Ablabium* (PG 45, 125); Cirilo, *In Luc XXII*, 19 (PG 72, 908 y Salaville, col. 236).

34. *De sacramento Eucharistiae:* PG 161, 516.

35. Sugerencia de A. Hamman, *Du symbole de la foi à l'anaphore eucharistique*, en *Kyriakon*, homenaje a J. Quasten, Münster, 1970, t. II, p. 835-843. Nos inclinaríamos a pensar que este paralelismo justifica que, en la anamnesis según el rito bizantino, se recuerde la segunda y futura venida de Cristo: en el símbolo, lo que concierne al Hijo está igualmente completo antes de confesar al Espíritu.

El sentido occidental de la celebración. El celebrante ordenado es ya una realidad sacramental

En la Iglesa católica es, si no un dogma, al menos doctrina común y oficial que la consagración del pan y del vino es realizada por las palabras del relato de la institución pronunciadas por un sacerdote con la intención de hacer lo que hizo Jesús y que la Iglesia celebra desde su origen (cf. infra, p. 671). El sacerdote actúa no por su cualidad o energías personales, sino *in persona Christi* o *nomine Christi,* ocupando el lugar o desempeñando el papel de Cristo, en su nombre [36]. La expresión tiene antecedentes importantísimos en la noción bíblica de *saliah,* el mensajero enviado por una autoridad a la que hace presente representándola. Otro antecedente es la idea, familiar a los primeros siglos, de que el obispo (el sacerdote) es la imagen del Padre o la imagen de Cristo en medio de la comunidad y frente a ella [37]. En los testimonios más antiguos, el valor supremo era el de la conformidad y de modelo; un valor iconal, pues, pero mezclado con un valor de autoridad y de poder. Así aparece en Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía, Ireneo, Cipriano, admirables y queridos mártires. El poder viene del Espíritu (oración de ordenación del obispo, en Hipólito), pero incluye una autoridad derivada de la de los apóstoles, recibida de Cristo (Ireneo, Cipriano). De esta manera, el obispo (el sacerdote) es, en la comunidad, como la encarnación o, al menos, el sacramento de Cristo [38].

Somos conscientes de que, a partir del siglo XII —momento en que la primera escolástica fijó la teología de los sacramentos y, en concreto, la del orden definido como poder de consagrar la eucaristía—, especialmente por la adopción de la idea de causalidad instrumental de las palabras pronunciadas por el sacerdote *in persona Christi* (santo Tomás de Aquino), se aisló, entre nosotros, se endureció y materializó la idea del sacerdote-representante de Cristo y desempeñando su papel. Tomás de Aquino sostiene que un sacerdote que pronunciara *solamente* las palabras «esto es mi cuerpo» consagraría el

36. Los textos, tanto los de la alta edad media, los del siglo XIII y de santo Tomás, los de los teólogos principales de los siglos XIV al XVII, como los del «magisterio» (p. 231ss) pueden encontrarse en B. Marliangeas, *Clès pour une théologie du ministère. In persona Christi. In persona Ecclesiae,* prefacio de Y. Congar («Théol. hist.» 51), París 1978.

37. B. Marliangeas no evoca estos aspectos ya que se mantiene dentro de las expresiones que figuran en su título. Pero véase J. Pascher, *Die Hierarchie in sakramentaler Symbolik,* en *Episcopus. Studien über des Bischofsamt,* homenaje al card. M. von Faulhaber, Ratisbona 1949, p. 278-295, y sobre todo O. Perler, *L'évêque, représentant du Christ, selon les documents des premiers siècles,* en *L'Episcopat et l'Église universelle,* dir. por Y. Congar y B.D. Dupuy («Unam sanctam» 39), París 1962, p. 32-66.

38. Perler, p. 65.

pan, a condición de tener la intención de realizar el sacramento [39]. La posición católica no puede expresarse en esa tesis que muchos han discutido y que, personalmente, negamos sin la menor ambigüedad.

La perspectiva verdadera del *in persona Christi* es sacramental. El sacerdote que celebra el culto de la Iglesia es ya una realidad sacramental, representativa, en el plano visible, de una realidad espiritual. Lo es según la plenitud que realiza este culto de la Iglesia, que la encíclica *Mediator Dei* (20.11.1947) y la constitución conciliar sobre la liturgia (n.º 7) definen como ejercida por el cuerpo místico de Jesucristo, es decir por la Cabeza y por sus miembros. El sacerdote es representativo según esta realidad orgánica con sus dos aspectos. Es representativo de Cristo, Sacerdote soberano, y actúa *in persona Christi;* es representativo de la *ecclesia,* de la comunidad de los cristianos y actúa *in persona Ecclesiae.* No se puede aislar un aspecto de otro; están el uno en el otro. Si se insiste en el elemento cristológico como se ha hecho en Occidente, se situará el «in persona Ecclesiae» *en* el «in persona Christi», que será el fundamento o razón de ella. Es lo que hace la *Mediator Dei.* Si se valora el aspecto pneumatológico, como hace la tradición oriental, se percibirá mejor la inserción del «in persona Christi» en el «in persona Ecclesiae». No se niega que el sacerdote haya recibido, mediante su ordenación, un «poder», el poder de celebrar la eucaristía y, por consiguiente, el de consagrar. Sólo puede hacerlo él, señalan la tradición oriental y la latina. Pero esto no significa que pueda hacerlo (permaneciendo) solo. Consagra no tanto en virtud de un poder inherente a él y del que sería dueño, sino en virtud de la gracia que implora y que es hecha, incluso asegurada, *a la Iglesia* a través de él.

Es el momento de recordar el sentido del intercambio que tiene lugar entre el presidente de la celebración y la comunidad: «El Señor esté con vosotros» - «Y con tu Espíritu». Esto no significa solamente «y contigo», sino: con la gracia que has recibido por la ordenación para la utilidad común y cuya actualización pedimos ahora, en esta celebración [40]. De esta manera, se encontrarían unidos el «poder» recibido en la ordenación y la actualidad del don del Espíritu, el cele-

---

39. ST, III, q. 78, a. 1 ad 4. Cf. para esta historia en la que Tomás se singulariza, P.M. Gy, *Les paroles de la consécration et l'unité de la Prière eucharistique selon les théologiens de Pierre Lombard à S. Thomas d'Aquin,* en *Mélanges C. Vagaggini,* Roma 1980, p. 189-201.

40. Hemos citado ya (cf. supra, p. 66) para esto a W.C. van Unnik, *Dominus vobiscum: The Background of a Liturgical Formula,* en *New Testament Essays in Memory of Th. W. Manson,* Manchester 1959, p. 270-305. A las referencias a Crisóstomo y a Teodoro de Mopsuestia añadimos nosotros la nota 1 de A. Piédagnel a propósito de la V Catequesis mistagógica de san Cirilo de Jerusalén (SChr 126, p. 150) y lo que dice J. Lécuyer, est. cit. (n. 7), p. 390, con referencia a Teodoro de Mopsuestia, *Hom. Cat.,* XV, 37-38 (donde cita Rom 1,9) y a san Juan Crisóstomo, *De S. Pent.,* hom. 1, 4 (PG 50, 458-59).

brante ordenado y la comunidad o la *ecclesia*. En el rito oriental, la epiclesis es pronunciada en plural; es toda la comunidad la que invoca al Espíritu. Pero el canon latino dice también: «Memores offerimus», «Supplices te rogamus». No nos encontramos lejos unos de otros.

Algunos teólogos ortodoxos a los que hemos conocido personalmente y apreciado, han criticado, sin embargo, severamente el *in persona Christi*. Veamos lo que escribía, por ejemplo, Paul Evdokimov:

> Para comprender mejor la razón profunda del conflicto (que separa la tradición oriental de la occidental y cuyo punto esencial no es sólo la epiclesis eucarística, sino la epiclesis como expresión de la teología del Espíritu Santo) es preciso tener en cuenta que, para los griegos, el canon de la liturgia es un todo inseparable de un solo misterio y que no se puede, en modo alguno, cercenarlo o detallarlo en sus elementos para extraer su momento central dejándolo como aislado. Para los latinos, las *verba substantialia* de la consagración, las palabras institucionales de Cristo, son pronunciadas por el sacerdote *in persona Christi* y ello les confiere el valor inmediatamente consecratorio. Para los griegos, resultaba absolutamente desconocido, incluso impensable, semejante definición de la acción sacerdotal — *in persona Christi* — identificando el sacerdote con Cristo. Para ellos, el sacerdote invoca al Espíritu Santo precisamente para que la palabra de Cristo, *reproducida, citada* por el sacerdote, adquiera toda la eficacia de la palabra-acto de Dios [41].

Tenemos la impresión de que se da una parte de malentendido, favorecido, incluso suscitado, por tal o cual presentación proveniente del lado latino. Fórmulas tales como «sacerdos alter Christus» tienen que ser entendidas en el verdadero sentido, que es funcional y espiritual, no ontológico-jurídico. Lo que hemos dicho nos parece suficiente para acallar las sospechas y alcanzar una verdad que nos sea común. Por lo demás, muchos ortodoxos dan un sentido al *in persona Christi*. Permítasenos presentar algunas citas de autores contemporáneos. Para los de otros tiempos, remitimos a S. Salaville, *Dict. Théol. Cath.*, t. V, col. 253s y también 257, añadiendo, sin embargo, un recuerdo de san Juan Crisóstomo y un texto de Severo de Antioquía:

> Cristo está allí... En efecto, no es un hombre el que hace que los dones ofrecidos se conviertan en cuerpo y sangre de Cristo; es Cristo mismo, que fue crucificado por nosotros. El sacerdote está allí, *skhema pleron* (*figuram implens*,

---

41. *L'Orthodoxie* (Bibl. théol.), Neuchâtel y París 1959, p. 250 (tr. cast.: *La ortodoxia*, Ed. 62, Barcelona. Del mismo. *L'Esprit Saint et l'Église d'après la tradition liturgique*, en *L'Esprit Saint et l'Église. L'avenir de l'Église et l'Oecuménisme* (Acad. int. des Sc. relig.), París 1969, p. 85-111 (p. 108 y también op. cit. supra en (n. 4), p. 103-104. Cf. C. Kern, *La Eucaristía* (en ruso), París 1947 (referencias en A. Wenger, «Rev. Ét. Byz.», 10 (1952, aparecida en 1953, 163ss) y *En marge de l'épiclèse*, «Irénikon», 24 (1951) 166-194 (182ss y, por ej., 184: «El sacerdote actúa siempre *in persona Ecclesiae*, suplicando en nombre de la asamblea y no manifestando su propio poder»).

realizando una función de figura) y pronunciado estas palabras, pero el poder y la gracia son de Dios [42].

El sacerdote que está en el altar se limita a realizar la función de simple ministro. Al pronunciar las palabras como en la persona de Cristo y referir la acción que realiza al tiempo en que el Salvador instituyó el sacrificio en presencia de sus discípulos... [43].

Tengo dificultades para situar una afirmación como ésta (de P. Evdokimov): a diferencia de lo que ocurre en la Iglesia católica, el sacerdote ortodoxo no actúa *in persona Christi*, sino *in nomine Christi*. Me pregunto si no se trata simplemente de una querella de palabras. San Pablo y la totalidad de la tradición ortodoxa están ahí para recordarnos que *in nomine* e *in persona Christi* son expresiones equivalentes (...). El que actúa *in nomine Christi* actúa por el poder del Espíritu conferido en el sacramento del orden; actúa efectivamente *in persona Christi* para la consumación de la *oikonomia* del misterio [44].

Como el icono, el sacerdote tiene que ser transparente al mensaje que encierra sin identificarse con él. Debe saber estar allí sin imponer su presencia. Si el sacerdote penetra en el santuario, detrás del iconostasio, no lo hace en virtud de un derecho ni de un privilegio, ya que sólo Cristo puede estar allí de pleno derecho. El sacerdote está como un icono, *in persona Christi* [45].

En la eucaristía se manifiesta continuamente en el tiempo el sacerdocio eterno de Cristo. El celebrante, en su acción litúrgica, tiene un doble ministerio: como icono de Cristo, actuando en nombre de Cristo, para la comunidad y también como representante de la comunidad expresando el sacerdocio de los fieles [46].

El obispo es no sólo sucesor de los apóstoles y de Jesucristo mismo del que es vicario, sino que constituye la imagen (o icono) sacramental del Salvador y ésta se manifiesta en su grado más alto en la celebración litúrgica y en la presidencia de la asamblea eucarística. De esta manera, el obispo ocupa, frente a la Iglesia, un lugar análogo al de Jesucristo mismo [47].

La expresión litúrgica del misterio según las dos tradiciones originales

Finalmente, digamos que la cuestión de la epiclesis es menos una cuestión sacramentaria —¿cuál es la «forma» del sacramento de la eucaristía?— que una cuestión de *teo*-logía trinitaria o una cuestión de

42. Crisóstomo, *De proditione Iudae*, hom. 1, 6 (PG 49, 380). Pero también dice san Juan Crisóstomo: «El sacerdote no extiende la mano sobre los dones hasta después de haber invocado la gracia de Dios..., no es el sacerdote el que obra lo que sea, es la gracia del Espíritu, que sobreviene y cubre con sus alas, la que realiza este sacrificio místico» *(De Pentec. Hom.*, 1, 4; PG 50, 458-59).

43. Véase el texto íntegro y la referencia en Salaville, col. 240.

44. Hiéromoine André Scrima, en *L'Esprit Saint et l'Église* (citado supra, n. 41), p. 115.

45. Monseñor A. Bloom, entrevista del 2 de enero de 1977: «Le Monde», 2-3 enero 1977, p. 14.

46. Acuerdo alcanzado por la Comisión doctrinal mixta anglicano-ortodoxa (Conferencia de Moscú, 26-7—2-8-1976), n.° 27, en «Istina» 24 (1979) 73.

47. Monseñor Meletios, alocución a la asamblea plenaria del Episcopado, Lourdes 1978: «Unité des Chrétiens», n.° 34, 1979, p. 57.

expresión litúrgica de la economía en la que se revela el misterio de la Tri-unidad de Dios y se nos comunica.

Los ortodoxos nos dicen, con razón, que la anáfora forma un todo del que no se puede aislar y tratar aparte un elemento, relato de la institución o epiclesis. Ningún ortodoxo pensaría que se consagra por la sola epiclesis [48]. Podríamos preguntarnos si consagraría omitiendo la epiclesis...

Desgraciadamente, en el Occidente, la atención prestada casi exclusivamente a las palabras de Cristo hizo que, desde la alta edad media, se devaluara el resto y se pusiera en peligro el sentimiento de la unidad de la plegaria eucarística [49]. Será, sobre todo, la consecuencia de la teología de las escuelas, porque este sentimiento de unidad parece haber estado presente en los monasterios de contemplativos durante los siglos XII y XIII. Pero hasta muy avanzada la edad media no se buscó precisar el momento de la consagración y hubo teólogos que valoraron otros momentos distintos del relato. Pedro Lombardo pensaba que un sacerdote excomulgado no podía consagrar porque, colocado fuera de la Iglesia, no podía decir «*nosotros* te ofrecemos» y el ángel del *Supplices* —epiclesis— no tomaría su ofrenda para trasladarla sobre el altar celeste [50]. Sea como fuere, en la actualidad se ha vuelto a tomar el conjunto de la anáfora como un todo. El que una oración sea pronunciada *después* (del relato) no significa necesariamente que la consagración haya sido realizada después. Suele hacerse una referencia a Bossuet, que escribía:

> El espíritu de las liturgias, y, en general, de todas las consagraciones, no pretende atarnos a determinados momentos precisos, sino hacernos considerar la totalidad de la acción para ver en ella también el efecto entero. Un ejemplo ayudará a entender lo que quiero decir. En la consagración del sacerdote, los sabios no dudan ya, tras el impresionante testimonio de sacramentarios de todas partes, que la parte principal es la imposición de las manos con la oración que la acompaña [a pesar de que, después de ella, el obispo unge las manos, después hace tocar el cáliz e incluso, después que el nuevo sacerdote ha celebrado, le intima el poder de perdonar los pecados]. ¿Acaso podría alguien decir que se puede ser sacerdote sin haber recibido este poder tan inseparable de este carácter? Sin embargo, se le dice: *Recibe*... Las cosas que celebramos en estas ocasiones son tan grandes, tienen tantos efectos diferentes y relaciones tan diversas, que la Iglesia es incapaz de decirlo todo en un solo momento y divide su operación aunque es una en sí misma... [Bossuet cita también el ejemplo de la celebración

48. C. Kern, art. cit. (n. 41) de «Irénikon», p. 181.

49. J.R. Geiselmann, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter*, Munich 1933. Citamos solamente este texto de Pascasio Radberto: «Reliqua (fuera de las *verba Christi)* vero omnia quae sacerdos dicit, aut clerus canit, nihil aliud quam laudes et gratiarum actiones sunt, aut certe obsecrationes fidelium, postulationes, petitiones» *(De sacr. corp. et sang. Dom.*, c. 15: PL 120, 1322): texto citado bajo el nombre de Agustín por Pedro Lombardo *(IV Sent.*, d. 8), santo Tomás, etc.

50. *IV Sent.*, d. 13. Tomás de Aquino abandona aquí al Maestro.

de la confirmación y de la unción de los enfermos]... Todo esto es fruto y consecuencia del lenguaje humano que sólo puede explicarse por partes...

XLVII. Si aplicamos esta doctrina a la oración de los griegos, desaparecerá la dificultad. Después de las palabras de nuestro Señor, se ora a Dios pidiéndole que cambie los dones en su cuerpo y en su sangre. Esto puede ser la aplicación de la cosa a realizar o la expresión más particular de la cosa realizada, y no pueden sacarse otras conclusiones de los términos precisos de la liturgia (...) En este lenguaje místico que reina en las liturgias, y, en general, en los sacramentos, se expresa, frecuentemente, después lo que podría ser hecho antes. O más bien, para decirlo todo, se explica de manera sucesiva lo que se realiza de una sola vez sin indagar los momentos precisos: y, en este caso, hemos visto que puede expresarse lo que ha sido realizado ya, como si sucediera cuando se lo enuncia, a fin de que todas las palabras del santo misterio se relacionen entre ellas y sea sensible toda la operación del Espíritu Santo [51].

Al menos a partir de Inocencio III, el principio según el cual la conversión de los elementos o transubstanciación debe ser instantánea empujó a precisar el momento de la consagración [52]. No se concibe una especie de conversión «progresiva», «dinámica», de manera que el cuerpo y la sangre de Cristo estarían al principio un poco, después más y, finalmente, en totalidad.

Esto es indiscutible si consideramos la *res et sacramentum*, la realidad misma o la «presencia» del cuerpo y de la sangre. Pero parece menos imperioso si nos situamos en el punto de vista del rito litúrgico y de la celebración como tal. Existen muchos casos en que la cuestión del momento preciso de eficiencia es inadecuada: así, en la consagración de los santos óleos el día de Jueves santo, o en la imposición de las manos, «forma» de la ordenación de los sacerdotes, donde celebran con el obispo un gran número de sacerdotes que imponen las manos después de éste, ceremonia que dura algún tiempo. Pero, incluso en la celebración eucarística, santo Tomás se formula dos objeciones a este respecto [53]: 1) si se dan muchos celebrantes, se darán también muchas consagraciones. ¡No!, responde él, porque todos tienen la *intención* de realizar *una sola* consagración. 2) No existirá absoluta simultaneidad de las palabras consecratorias; la consagración se habrá realizado ya cuando algunos hayan terminado de pronunciar las palabras y, por consiguiente, éstas no harán nada... Señalemos de paso lo lejos que se encuentran del sentido oriental de las cosas semejantes consideraciones. En Oriente, se da concelebración incluso cuando un celebrante concreto sólo interviene en un momento de la celebración o incluso cuando los concelebrantes no dicen nada...

51. *Explication de quelques difficultés sur les prières de la Messe, à un nouveau Catholique* (1689) n.º XLVI y XLVII.

52. Es claro en la manera como Alberto Magno demuestra una falta de inteligencia de la concelebración: *De Eucharistia*, d. 6, tract. 4 c. 2, n. 15 y 16 (Borgnet 38, p. 428-429). Presenta *como objeción* el hecho de una concelebración en la misa de ordenación, mientras que Tomás presenta este hecho como dato.

53. *IV Sent.*, d. 13, q. 1, a. 2, q ª 2. Cf. ST, III, q. 82, a. 2.

Tomás respondía citando a Inocencio III: los sacerdotes que concelebran (el día de su ordenación) deben referir su intención (de consagrar) al momento en que el obispo pronuncia las palabras. Por consiguiente, para santo Tomás es determinante la intención del celebrante.

Desde esa perspectiva, podemos volver a la cuestión, planteada antes, de *cómo* se aplican las palabras pronunciadas por Cristo en la Cena a *este* pan y a *este* vino (cf. supra, n. 28 y 29). Los escolásticos atribuían una importancia decisiva a la intención. ¿Acaso no podría decirse incluso: es la intención del sacerdote celebrante *según el rito de su Iglesia* lo que condiciona la conversión del pan y del vino en cuerpo y sangre por la aplicación de las palabras de la institución pronunciadas una vez por Cristo? En el rito oriental, el sacerdote ha ligado su convicción y su intención a la pronunciación de la epiclesis por la que se pide al Espíritu que dé eficacia a las palabras del relato. Esto significa que las palabras sólo tienen eficacia por la venida del Espíritu invocado en la epiclesis[54]. Pero ello no quiere decir que la conversión de los santos dones no se realice hasta después de pronunciar la epiclesis, tesis del príncipe Max de Saxe[55]. Nuestra posición es la del padre Salaville, en cuya erudición muchos se han apoyado.

Al menos la *intención* del príncipe Max era atinada. Pretendía reconocer la existencia y legitimidad de dos genios litúrgicos diferentes en torno a la misma realidad, la celebración de la santísima eucaristía recibida del Señor. Después de tantos notabilísimos estudios litúrgicos (cuya parte de león corresponde a los occidentales), esta idea de los dos genios y de los dos estilos litúrgicos se ha convertido en algo trivial. Podríamos desarrollarla largamente. Sin embargo, con el fin de poner límite a un capítulo ya largo y para mante-

---

54. ¿Me atreveré a citar textos ortodoxos? Nicolás Cabasilas, *Expl. de la div. lit.*, XXIX (SChr 4, p. 152): «Creemos que la palabra del Salvador es la misma que realiza el misterio, pero por medio del sacerdote, por su invocación y su oración» (se trata de la aplicación de las palabras pronunciadas por Jesús en la Cena y que el sacerdote reproduce en forma de relato para aplicarlas a las oblatas: c. XXVII). P. Evdokimov, op. cit. (n. 4), p. 103-104: «Para que las palabras de Cristo *recordadas* por el sacerdote adquieran eficacia divina, el sacerdote invoca al Espíritu Santo en la epiclesis. De las palabras de la anamnesis, toma el pan... lo da a sus discípulos... diciendo... Esto mismo es mi cuerpo», el Espíritu Santo hace la *anamnesis epifánica*, manifiesta la intervención de Cristo mismo al identificar las palabras pronunciadas por el sacerdote con sus propias palabras, al identificar la eucaristía celebrada con su santa Cena, y éste es el milagro de la *metabole*, de la conversión de los dones.»

55. En *Pensamientos sobre la unión de las Iglesias* (cf. *Dict. Th. Cath.*, V, col. 276), tesis sancionada por la carta de Pío X, del 26 de dic. de 1910: DSch 3556. La equivocación del príncipe Max consistía en separar los dos momentos, atribuyendo así una especie de autonomía a la epiclesis, algo totalmente extraño a la teología ortodoxa (cf. supra, n. 48). Ambrosio Catharino, en el siglo XVI, había sostenido una posición análoga (*Dict. Th. Cath.*, XII, col. 2432). Su escrito fue incluido en el *Índice* y luego retirado de él.

nernos dentro de nuestro tema, resumiremos brevemente nuestro pensamiento. Aun corriendo el riesgo de una excesiva esquematización, lo expresaremos mediante la utilización de la presentación a dos columnas.

Rito oriental

1. Redactadas en el clima de los debates del siglo IV, las liturgias orientales son profundamente trinitarias [56].

2. Estilo epiclésico que deja su huella en la celebración de los diversos sacramentos:

bautismo: «Un tal es bautizado»,
crismación: «Señal del don del Espíritu».

eucaristía: epiclesis,
penitencia: «Que Dios le perdone.» «Sana a tu servidor.»

ordenación de ministros: «La gracia del Espíritu Santo te eleve al orden de diácono (de sacerdote, de obispo)».
matrimonio: «Es coronado el servidor de Dios... «La coronación tiene un carácter epiclésico [58].

3. La liturgia eucarística constituye un todo dinámico finalizado por la deificación. También la santificación de los elementos por el Espíritu prima sobre el interés otorgado a una «presencia real» mediante una transformación ontológica de los elementos [59].

4. La epiclesis es pronunciada en plural, como oración de la comunidad.

Rito occidental

1. Los debates del siglo IV influyeron menos en Occidente. Su instinto es más cristológico [57].

2. Frecuentemente, fórmulas no deprecatorias, aunque se espera del E.S. todo efecto de la gracia:

bautismo: «Yo te bautizo».
confirmación: el rito renovado ha implantado la fórmula oriental: cf. supra, p. 646.
misa: las palabras de la institución.
penitencia: «Yo te absuelvo». Pero véase las fórmulas renovadas (cf. supra, p. 198).
ordenación: las oraciones renovadas se encuentran muy cerca de las orientales. Cf. supra, p. 198.
matrimonio: los contrayentes son considerados como los ministros del sacramento, que consiste en el contrato sacralizado por Dios.

3. La atención se centra, al menos desde finales del siglo XII, en la «presencia real», en el culto del santísimo sacramento.

4. Salvo algunos añadidos medievales de oraciones privadas, la liturgia habla

56. Todas las liturgias son trinitarias, la romana tanto como las orientales p.(cf. C. Vagaggini, citado en p. 133), pero las de Oriente están más llenas de *expresiones* trinitarias. Por otra parte, su estructura económico-trinitaria *requería* una epiclesis formal al Espíritu después de haber dirigido la acción de gracias a Dios Padre y de haber hecho presente el sacrificio del Cenáculo mediante las palabras de Cristo, sacerdote soberano.

57. Véase nuestro artículo *Pneumatologie et «christomonisme» dans la tradition latine*, en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, Mél. G. Philips, Gembloux 1970, p. 41-63.

58. Cf. P. Evdokimov, *Le sacrement de l'amour*, París 1962 (tr. cast.: *El sacramento del amor*, Ariel, Barcelona 1966).

59. Es muy característica la frase con la que Nicolás Cabasilas comienza su *Explicación de la divina liturgia:* «En la celebración de los sagrados misterios, el acto esencial es la transformación de los elementos en cuerpo y sangre divinos; la finalidad, es la santificación de los fieles, que reciben, mediante estos misterios, la remisión de sus pecados, la herencia del reino de los cielos y todo lo que esto encierra.»

El sentimiento de que todo el pueblo está consagrado se expresa en la profundísima doctrina de la *Sobornost*.	también utilizando el «nosotros». Con todo, en la teología refleja y en la práctica pastoral, la persona del sacerdote (del papa) adquiere una posición preponderante.
5. El interés se centra en el descenso actual de los bienes de la ciudad escatológica, por medio del Espíritu Santo [60].	5. El interés se centra más en la continuidad histórica, después de la encarnación, de la salvación adquirida por Jesucristo.

Tenemos que señalar que, en muchos de los puntos evocados por nosotros, el concilio Vaticano II, las corrientes de pensamiento o las investigaciones que lo han preparado, animado y seguido, las renovaciones eclesiológicas y litúrgicas salidas del Concilio, han dado o devuelto la vida, en la Iglesia católica, a un espíritu conforme al de los padres, conservado vivo en la Iglesia ortodoxa. En concreto, las nuevas plegarias eucarísticas contienen una epiclesis antes del relato de la institución —para pedir la santificación y consagración de los dones— y otra epiclesis después, para implorar los frutos del sacramento por la acción del Espíritu Santo [61]. Las consecuencias de este hecho litúrgico están haciéndose sentir ya en el plano teológico y en el pastoral.

Símbolos de vida propios del Oriente

Pensamos que Oriente se caracteriza por una mentalidad más platónica, familiarizada con el símbolo y con un acercamiento a las realidades más global, más orgánico. El Occidente, por el contrario, está marcado por una mentalidad más aristotélica; necesita analizar las cosas. Causalidad formal y ejemplar; causalidad eficiente y activa [62]. Nada más significativo que el valor y función atribuidos a las imágenes en ambas partes de la cristiandad, teniendo en cuenta que el concilio iconófilo de Nicea, 787, nos es dogmáticamente común. El Oriente tiene una percepción «icónica» de las realidades. Capta el sentido profundo de éstas en los símbolos, que no se reducen a simples elementos de conocimiento, sino que comprometen orientaciones de vida muy intensas y consecuencias prácticas importantes. Los

60. Cf. J.D. Zizioulas, *La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des Églises orthodoxes*, «Istina» 19 (1974) 65-94; cf. supra, p. 255-256.

61. Véase supra, p. 198; D. Lallement, *Le Saint-Esprit dans les Prières eucharistiques nouvelles*, en *Bienfaits spirituels de la nouvelle liturgie romaine de la Messe*, París 1979, p. 35-46.

62. Nuestro artículo de mayo de 1935, *La deification dans la tradition spirituelle de l'Orient d'après une étude récente*, reimpreso en *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'oecuménisme* («Unam Sanctam» 50), París 1964, p. 258-272.

textos litúrgicos más poéticos, los ritos más minuciosos son vitales, inspiradores de pensamiento y de vida. Tal fue, y es, el caso de los dos ritos eucarísticos, el *zeon* y la celebración con el pan fermentado.

El «zeon» o pentecostés eucarístico

En el rito oriental, el sacerdote o el diácono derrama sobre el cáliz, antes de la comunión, un poco de agua hirviendo mientras dice: «El fervor de la fe, lleno del Espíritu Santo. Amén.» Nicolás Cabasilas explica cómo la liturgia, habiendo desarrollado simbólicamente la secuencia de los misterios de la encarnación hasta la pasión y la resurrección, simboliza ahora pentecostés: «El Espíritu Santo descendió al Cenáculo cuando fueron cumplidos todos los misterios de Cristo. De igual manera, ahora, una vez que los dones sagrados han alcanzado su perfección suprema, se les añade esta agua simbólica (...) En el Cenáculo, la Iglesia recibió el Espíritu Santo después de la ascensión de Cristo al cielo. Ahora recibe ella el don del Espíritu Santo después que los dones sagrados han sido aceptados en el altar celestial»[63]. Esta última frase es una buena ilustración de las observaciones de Bossuet, citadas antes, sobre las leyes de la expresión litúrgica.

Tenemos ahí una bella expresión simbólica de lo que estudiaremos en el capítulo siguiente. Hemos hecho la experiencia: cuando se le da este sentido, el *zeon* es muy significativo. Con todo, debemos señalar que ésta es la interpretación *de Cabasilas*. El rito del *zeon* y su interpretación tienen una larga historia[64]. Fue introducido bajo Justiniano, hacia el 565, en la perspectiva del aftartodocetismo, doctrina de Juliano de Halicarnaso, de inspiración monofisita, según la cual, el cuerpo de Cristo era, de suyo, impasible e imperecedero. En consecuencia, permaneció caliente después de su muerte y produjo la sangre caliente cuando fue perforado por la lanza. En el siglo XI, Nicetas Stethatos, el oponente del cardenal Humberto, explicaba el rito del *zeon* diciendo que el Espíritu viviente había permanecido unido al cuerpo de Cristo después de la muerte. Cuando los fieles comulgaban del cáliz caliente, recibían la sangre caliente brotando del costado de Cristo (con el agua y el Espíritu: cf. 1Jn 5,8) y eran llenados del Espíritu Santo, que es calor. Idéntica explicación ofrecía Teodoro Balsamon, patriarca de Antioquía, en el siglo XII. Se sostuvo una significación pneumatológica a la par que cristológica.

---

63. *Explicación de la divina liturgia*, c. XXXVII (SChr 4, p. 208).
64. Cf. H. Grondijs, *L'iconographie byzantine du crucifié mort sur la croix* («Bibl. Byzant, Bruxell.» 1), Bruselas 1941. El autor ha reunido, p. 83ss, 117ss, todos los textos relacionados con el rito del *zeon*.

¿Ácimos o pan fermentado?

Parece que, al principio, toda la cristiandad celebró con pan ordinario, fermentado. El primer testimonio verdaderamente claro de la utilización del pan ácimo en Occidente aparece en Rabano Mauro († 856)[65]. Oriente celebraba, y continúa haciéndolo, con pan fermentado. La diferencia se convirtió en motivo acto de oposición a partir del enfrentamiento dramático entre el legado romano, el fogoso cardenal Humberto, y el patriarca Miguel Cerulario, en 1053-54. La relativamente complicada historia de la polémica, con el encadenamiento de cartas o de libelos, aparece ya con bastante claridad[66]. Las hostilidades no fueron iniciadas por Cerulario. Hubo primero una carta de León de Ochrida al papa, carta que Humberto atribuyó a Cerulario. Éste había intervenido primero contra Stylichus, gobernador de los territorios bizantinos del sur de Italia, que introdujo en ellos el uso de los ácimos. Cuando estalló la controversia acerba (se llegó a profanar las hostias ácimas consagradas), fue alimentada inmediatamente, del lado griego, con una argumentación que ponía en relación el rito eucarístico y la teología de la encarnación. Se había repetido, contra los monofisitas y los armenios, que el pan sin levadura era un pan muerto y no expresaba más que un Cristo sin alma. Pedro de Antioquía y Nicetas Stethatos, con el que mantuvo la discusión Humberto, acusaban a los latinos de criptoapolinarismo. Esta acusación ha sido esgrimida polémicamente hasta un pasado bastante reciente[67].

Los latinos respondían diciendo que Jesús celebró la Cena «el primer día de los ácimos» y que observó la ley. Los occidentales tenían también su simbolismo: el pan eucarístico tenía que ser puro, blanco, duradero, incorruptible; el cuerpo de Cristo no podía aparecer más que en una blancura inmaculada. El argumento era también cristológico[68]. Hemos visto que este simbolismo (cf. supra, p. 189-190) desempeña un papel en la sensibilidad de determinados ca-

65. K.H. Kandler, *Wann werden die Azyme das Brotelement in der Eucharistie im Abendland?*, «Zeitsch. f. Kirchengesch.», 75 (1964) 153-155. Ya J.A. Jungmann, *El sacrificio de la misa*, BAC, Madrid [4]1965, p. 664ss.

66. Mahlon H. Smith, *And taking bread... Cerularius and the Azyme Controversy of 1054* («Théol. hist.» 47), París 1978. Recordemos también K.H. Kandler, *Die Abendmahlslehre des Kardinals Humbert und ihre Bedeutung für das gegenwärtige Abendmahlsgespräch*, Berlín - Hamburgo 1971.

67. Cf. «Rev. de l'Orient chrétien», 1901, 98; M. Jugie, *Theologia dogmat. Christian. Oriental.*, t. III, p. 244; t. IV, p. 442.

68. D.N. Egenter, *La rupture de 1054*, «Irénikon», 27 (1954) 142-156, cita a san Pedro Damiano: «Cristo sacó de la masa fermentada el ácimo de sinceridad pura de la infección de la vetustez; de la carne misma de la Virgen que fue concebida del pecado, salió una carne sin pecado» *(Liber gratissimus*, 19, PL 145, 129).

tólicos de nuestros días. Los griegos respondieron a este argumento oponiendo la idea de la novedad de la alianza, el cambio del régimen legal y del sacerdocio, el simbolismo de la resurrección, intraducible por medio de un pan muerto. Los latinos judeizaban.

Pensamos que no puede calificarse el debate como insignificante. Pero estamos con el gran número de declaraciones, tanto generales como tópicas para *esta* cuestión, que desde hace tiempo, proclaman que se celebra la eucaristía del Señor tanto si se utiliza pan fermentado como si se emplea el pán ázimo[69]. Este tipo de polémica ha sido superado ya en todas partes, excepto en algunos ambientes atrasados. El padre Alexandre Schmemann podía escribir: «Casi todos los argumentos bizantinos contra los ritos latinos han perdido su importancia desde hace mucho tiempo. Sólo quedan [por discutir] las desviaciones dogmáticas de Roma»[70]. En el pensamiento de este autor, la principal es, evidentemente, la del *Filioque*. Personalmente, hemos intentado tratarla de un modo irenista.

Anexo

LA FUNCIÓN DEL ESPÍRITU SANTO EN LA EUCARISTÍA SEGÚN LA TRADICIÓN OCCIDENTAL

La eficacia de la gracia de los sacramentos es atribuida, de manera constante, a la eficacia del Espíritu Santo, «virtus Spiritus Sancti». Esto quiere decir que la acción sagrada celebrada en la iglesia exige

---

69. El mismo Humberto, bajo el nombre de León IX, escribía a Cerulario en septiembre de 1053: «Mientras que tú has cerrado las iglesias latinas, la liturgia griega continúa siendo celebrada libremente en Roma, porque la Iglesia sabe que la diversidad de usos no es un obstáculo para la salvación de los creyentes cuando una misma fe, actuando por medio de la caridad, recomienda a todos los hombres a Dios» (PL 143, 764; C. Will, *Acta et Scripta de controv...*, Leipzig 1861, p. 181), texto reproducido en las colecciones de Ivón de Chartres y de Graciano. Pedro de Antioquía respondía a Cerulario: «Si los latinos se muestran conformes en suprimir el añadido al símbolo, no exigía yo nada más, incluyendo entre lo indiferente todas las cosas restantes, aun la cuestión de los ácimos (C. Will, p. 203). San Gregorio VII, *Reg.*, VIII, 1: «Ipsorum fermentatum nec vituperamus nec reprobamus» (ed. Caspar, p. 513). San Anselmo: «De sacrificio in quo Graeci nobiscum non sentiunt multis rationibus catholicis videtur quia quod agunt non est contra fidem christianam. Nam et azimum et fermentatum sacrificans panem sacrificat» *(Epist. de sacrificio azymi et fermentati*, 1: en *Opera*, ed. Schmitt, t. II, p. 223). Santo Tomás, *C. err. Graec.*, II, 39, después de defender los ácimos porque fueron utilizados por Cristo, concluye: «Non autem propter hoc intendimus quod ex fermentato hoc sacramentum confici non possit.»

70. *Historical Road of Eastern Orthodoxy*, Nueva York 1961, p. 248, citado por M.H. Smith, op. cit. (n. 66), p. 26, n. 18.

por añadidura —pero una añadidura que no tiene nada de facultativa— una venida activa del Espíritu.

Y lo que es verdadero para todos los sacramentos lo es, evidentemente, respecto de la eucaristía. Abundan los testimonios en los que se dice que la consagración del pan y del vino en cuerpo y sangre de Cristo es realizada por el Espíritu Santo. Pero estos testimonios no aluden necesariamente a la existencia de una epiclesis. Incluso aquellos que aluden a una invocación (del Espíritu) pueden referirse al conjunto del canon o también a la totalidad de la celebración, que incluye oraciones de valor epiclésico al Espíritu Santo. Se sabe que el canon romano carece de epiclesis al Espíritu Santo. Y es dudoso que contuviera una primitivamente. La oración *Supplices,* «Te pedimos humildemente, Dios todopoderoso, que esta ofrenda sea llevada a tu presencia, hasta el altar del cielo por manos de tu ángel», ¿podría ser considerada como tal? Se discute todavía hoy el alcance de esta oración. Es, evidentemente, de carácter suplicante; pide a Dios que la ofrenda de la Iglesia sea agradable y alcance su fruto espiritual. Ocupa el lugar de una epiclesis, pero no es consecratoria ni indicutiblemente pneumatológica.

Vamos a presentar una serie de testimonios para poner de manifiesto que el Occidente latino unió a su convicción de la consagración por las palabras: «Esto es mi cuerpo...», una conciencia igual de la función del Espíritu Santo. Debemos confesar que hemos recopilado este ramillete de textos antes de leer el gran artículo *Epiclèse,* de S. Salaville, en el *Dictionnaire de Théologie Catholique,* t. V, 1913, col. 194-300. De haberlo conocido antes, tal vez no hubiéramos realizado el trabajo. El suyo es más completo y cita los textos más íntegramente. Personalmente, hemos aprovechado un trabajo alemán (una *Dissertation)* de Kurt Goldammer, *Die eucharistische Epiklese in der mittelalterlichen abendländischen Frömmigkeit,* Bottrop 1941. El autor cita numerosas visiones y testimonios de experiencias espirituales que hemos dejado de lado. El autor, que es protestante, mantiene una posición teológica que no tenemos obligación ni voluntad de seguir.

San Ambrosio († 397) es el testigo más tajante de la consagración *por las palabras* de Cristo; *las que Cristo* pronunció sobre el pan y el vino: cf. *De Sacramentis,* IV, 14-23; V, 24; *De mysteriis,* 52 (Schr 25 bis, 1966, donde B. Botte justifica la autenticidad). Pero Ambrosio sabe que el Espíritu Santo es invocado por los sacerdotes, juntamente con el Padre y el Hijo, «in oblationibus» *(De Spiritu Sancto,* III, 16, 112: PL 16, 803).

De san Agustín († 430), que evidentemente afirma el papel decisivo que desempeña el *verbum (Sermo Denis,* 6, y otros textos: cf. *Dict. Th. Cath.,* V, 241-42), citamos únicamente este texto del *De Trinitate,* III, 4, 10: «La consagración, que hace de él un sacra-

mento tan grande, le viene sólo de la acción invisible del Espíritu de Dios» (PL 42, 874; BAC, Madrid [2]1956, p. 280). Agustín conocería una epiclesis, pero su objetivo apuntaría a hacer de los santos dones, dones según Cristo, capaces de ser recibidos por él, no de «consagrarlos» para su conversión en cuerpo y sangre: cf. A. Sage, *S. Augustin et la prière «Supplices te rogamus»*, «Rev. des Études byzantines», 11 (1953) 252-265.

Sacramentario leoniano, secreta de la tercera misa del día de navidad: «Señor, mira con benevolencia la ofrenda de tu pueblo. Sobre tus altares no es derramado un fuego extraño, ni la sangre de animales irracionales. *Por la virtud del Espíritu Santo,* nuestro sacrificio es el cuerpo y la sangre del Sacerdote mismo» (ed. Feltoe, p. 61).

Fulgencio de Ruspe, un discípulo de san Agustín, responde, hacia el año 508, a Monimus que le ha preguntado por qué imploramos la *missio* del Espíritu para santificar el don de nuestra oblación *(Ad Monimum,* II, 6: PL 65, 184). Es, dice, para obtener el don de la caridad y de la unanimidad (II, 10, col. 188); es decir, el fruto santo de la eucaristía, lo que los escolásticos llaman su *res.*

El papa Gelasio I († 496) escribe a Elpidio de Volterra: «De la manera que el Espíritu celeste que invocamos debe venir a consagrar el divino misterio» [1]; algo después, combatiendo los errores cristológicos, Gelasio escribe: «De igual manera que (el pan y el vino) se transforman en la realidad divina, obrando esto el Espíritu Santo» [2].

La liturgia romana, tal como ha estado configurada desde san Gregorio hasta nuestros días, no contiene una epiclesis expresa al Espíritu Santo, a pesar de que el *Quam oblationem,* antes de la consagración, y el *Supplices,* posterior a ésta, tenga un valor epiclésico real. Pero, en el ejercicio de esta liturgia, se suplió esta ausencia relativa con un gran número de oraciones cuya difusión pone de manifiesto que eran utilizadas bastante comúnmente: cf. Joaquim O. Bregança, *L'Esprit Saint dans l'Euchologie médiévale,* en *Le Saint-Esprit dans la liturgie,* Conferencias Saint-Serge 1969 («Bibl. Ephem. Liturg.», Subsidia 8), Roma 1977, p. 39-53. De entre muchos ejemplos, tomamos éste: «Señor, te rogamos que tu Espíritu Santo descienda sobre este altar; que bendiga y santifique estos dones ofrecidos a tu Majestad y se digne purificar a todos los que los reciben.» El *Misal* de san Pío V contiene, hasta nuestros días, una oración de la que un manuscrito del siglo XIV da la siguiente versión: «Veni, sancte Spiritus invisibilis sanctificator, veni et sanctifica sacrificium

1. Thiel, *Epist. Rom. Pont.,* I, p. 484. Cf. J. Brinktrine, *Der Vollzieher der Eucharistie nach dem Brief des Papstes Gelasius († 496) an den Bischof Elpidius von Volterra,* en *Miscellanea C. Mohlberg,* 1949, t. II, p. 61-69.

2. Thiel, I, p. 541-42. Se ha pretendido ver en el pasaje una negación de la conversión del pan y del vino en cuerpo y sangre.

istud tibi hodie praeparatum ad laudem et gloriam nominis tui. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, Amen.»

El sacramentario gregoriano, cuya forma más antigua remonta hasta el papa san Gregorio († 604): «La hostia que es ofrecida por muchos y se convierte en un solo cuerpo de Cristo por la infusión del Espíritu Santo...» (Feltoe, «Journal of Theol. St.», 11 [1910] 578). Véase también, en la edición Litzmann, Münster 1921, los n.os 116, 196.

La liturgia hispanovisigótica, llamada frecuentemente mozárabe, es maravillosamente rica, prolija incluso, lírica, cercana a las inspiraciones patrísticas. Podríamos añadir a san Isidoro de Sevilla († 636) [3]. Para éste, se realiza el sacramento «operante invisibiliter Spiritu Dei» *(Etym.*, VI, 19: PL 82, 255); la sexta oración asegura la «confirmatio sacramenti, ut oblatio, quae Deo offertur, sanctificata per Spiritum Sanctum, Christi corpori et sanguini conformetur» *(De eccle. officiis,* I, 15, 3: PL 83, 753). Resulta difícil precisar lo que comprendía exactamente esta *sexta oratio:* sólo lo que sigue al relato de la institución («post pridie»), así piensan Férotin, Cabrol, Séjourné, o todo lo que sigue a la *illatio* (prefacio) y al *Sanctus:* así Geiselmann, Havet. En todo caso, las oraciones *Post pridie,* que varían con cada misa, pero tienen una estructura similar, piden la santificación de los dones y su fruto de caridad y de unidad en el corazón de los fieles. Van dirigidas ora al Padre, ora el Hijo, ora al Espíritu, o bien a la santa Trinidad. Piden la santificación del cuerpo y de la sangre ofrecidos, por la *virtus* del Espíritu Santo, por su calor. Colunga y Havet (p. 61-72) opinan que estas oraciones suponen la consagración de los dones como realizada ya por las palabras de la institución, pero algunos textos parecen no encajar en tal interpretación. Con todo, tanto para el *Liber ordinum* (ed. Férotin, 1904) como para san Isidoro no es preciso aislar un momento de toda la plegaria que se extiende del *Sanctus* al *Pater.* Forma un todo. La celebración eucarística es un proceso dinámico que termina en el comulgante al que el Espíritu Santo, transfigurando los santos dones en cuerpo de Cristo, incorpora, por este medio, al mismo Cristo.

3. Véase el notable estudio de J.R. Geiselmann, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla u. das Sakrament der Eucharistie,* Munich 1933; A. Colunga, *La epiclesis en la liturgia mozárabe,* «La Ciencia Tomista», 47 (1933) 145-161; 289-366; J. Havet, *Les sacrements et le rôle de l'Esprit Saint d'après Isidore de Séville,* «Ephem. Théol. Lovan.», 16 (1939) 32-98. Citamos el pasaje siguiente, p. 72: «Para Isidoro, pues, el metabolismo eucarístico es complejo. No consiste solamente en la constitución como presentes del cuerpo y sangre de Cristo; éste es sólo el aspecto sacrificial. Este cuerpo y esta sangre deben, además, ser santificados por el Espíritu Santo, de manera que se tornen santificantes para aquellos que los reciban. Es el aspecto propiamente sacramental de la transformación eucarística. Toda esta transformación compleja se realiza por la *oratio sexta* o *prex mystica,* que desemboca en la *Eucharistia,* en el cuerpo y sangre de Cristo santificantes.»

San Beda († 735) se encuentra cerca de Isidoro. El sacramento es realizado «ineffabili Spiritus sanctificatione» *(Homil.*, 14: PL 94, 75).

Pablo el Diácono († 799) narra un milagro eucarístico, evocado y representado frecuentemente, del que habría sido beneficiario el papa san Gregorio. El papa decía: «Nuestro creador... convierte el pan y el vino mezclado con agua, dejándoles su apariencia propia, en su cuerpo y su sangre, en la oración católica, por la santificación de su Espíritu»: *Vita Gregorii Papae*, c. 23 (PL 75, 53).

La oración *Summe Sacerdos*, que se encontraba en nuestros misales como oración de preparación a la celebración de la eucaristía, fue atribuida a san Ambrosio, pero es, en realidad, de Juan de Fécamp († 1078). Con todo, los términos que componen esa oración fueron tomados de diversos antecedentes que provienen de un *Post pridie* del *Liber ordinum* hispanovisigótico. Juan de Fécamp se limitó a desplazar esta oración al comienzo de la celebración [4]. Comienza de esta manera: «Sacerdote supremo y verdadero Pontífice, Jesucristo... que has instituido este misterio en la virtud del Espíritu Santo, diciendo: cada vez que hagáis esto, lo haréis en memoria mía...»

El siglo IX es rico en testimonios. Véase, hacia 838, el *De actione missarum* de Floro de Lyón, c. 59 y 60 (PL 119, 51 B y 52 C, y ed. P. Duc. Bellay 1937). Muchos misales ofrecen la siguiente respuesta al *Orate fratres:* «El Espíritu Santo vendrá sobre vosotros» [5]. La eucaristía, como la encarnación, se realiza por medio de la irrupción del Espíritu. Es lo que dice también Pascasio Radberto († 865) en su *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. 7 (PL 120, 1285): «Quod sane corpus, ut vera caro sit Christi, pro mundi vita quotidie per Spiritum sanctum consecratur»; según el c. 3, col. 1275-76, la consagración se realiza «per sacerdotem super altare in verbo Christi per Spiritum Sanctum» (c. 12, col. 1310-12). Se da ahí una conjunción del aspecto cristológico y del aspecto pneumatológico, incluso si el papel del Espíritu se reduce a hacer eficaces las palabras de Cristo, que son el agente de la consagración. Godescalco de Orbais († h. 866) no se opuso a Pascasio en estos puntos. También él expresa la analogía con la encarnación *(Ep.* 3: PL 112, 1513) [6], pero habla

4. A. Wilmart, *L'Oratio S. Ambrosii du Missel Romain*, «R. Bénéd.», 39 (1927) 314-339 (reimpreso en *Auteurs et Textes dévots du Moyen Âge*, París 1932, p. 101-125); B. Fischer, *Eine ausdrückliche Geistepiklese im bisherigen Missale Romanum*, en *Mélanges liturgiques off. à B. Botte*, Lovaina 1973, p. 139-142.

5. Cf. J.O. Bragança, art. cit. supra, p. 44; A. Raes, *Le Dialogue après la Grande entrée*, «Orientalia Christ. Period.», 18 (1952) 52-88. El autor piensa que esto ha podido influir en Oriente, donde, a partir del siglo XV, se encuentra, en el diálogo susodicho, la admirable fórmula: «El Espíritu Santo concelebrará contigo.»

6. Esta *Epist. ad Egilem*, impresa bajo el nombre de Rabano Mauro, fue restituida a Godescalco por G. Morin, después por C. Lambot, *Oeuvres... de Godescalc d'Orbais*, 1945, p. 324-335.

más explícitamente de una súplica dirigida al Espíritu Santo, sin duda el *Supplices:* «Spiritus Sanctus, per quem ea creat et consecrat, et in quo sacerdos ista fieri supplicat» (col. 1516). Por entonces, año 860, el papa Nicolás I escribía al emperador bizantino Miguel: «Post sanctificationem Spiritus sanguis Christi efficitur» (PL 119, 778 D).

Ésa era la doctrina común. Señalemos un testimonio en el interesantísimo concilio celebrado en Arras, en 1025, contra las primeras manifestaciones de un dualismo antisacramental. Se dice de la eucaristía: «Fit sacramentum operante invisibiliter Spiritu Dei» (Mansi XIX, 431 A), «quae invisibiliter eodem Spiritu vivificatur quo operante in utero Virginis incarnatus est Dei Filius» (433 B).

Como veremos, esta doctrina será mantenida por la teología e Iglesia católicas. Con todo, su importancia disminuirá en alguna medida a causa de la insistencia en la eficacia de las palabras de la institución, insistencia ocasionada o exigida por la herejía de Berengario de Tours. Contra el espiritualismo unilateral de éste, se insistió en la «presencia real»: *después de la consagración,* lo que se encuentra sobre el altar es el verdadero cuerpo y sangre de Jesucristo. La segunda profesión de fe impuesta a Berengario por san Gregorio VII el 11 de febrero de 1079, dice: «Per mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemptoris»[7]. Pero la fuerza de las cosas, a la que se sumó la necesidad de definir con precisión, talante indispensable del espíritu jurídico y del trabajo de las escuelas, llevaron a dar un realce de privilegio al momento preciso de la consagración por las palabras de la institución pronunciadas por el sacerdote[8]. Dos autores, los mayores clásicos, ilustran esto: Graciano, en 1140, Tomás de Aquino, en el siglo XIII[9]. Definitivamente, la consagración se produce por las palabras de la institución. El resto, no pertenece a la *substantia,* sino al *decor sacramenti.* Para Tomás, el hecho de que las liturgias sean diversas prueba que no afectan sus diferencias a la esencia (forma) del sacramento. Ésta reside (únicamente) en las palabras de Cristo pronunciadas por el sacerdote *in persona Christi.* Sin embargo, santo Tomás sabe que el agua del bautismo y todos los sacramentos reciben su eficacia del Espíritu Santo como de su causa pri-

7. DSch 700. Influencia decisiva del asunto de Berengario sobre la evolución de la teología de la eucaristía: H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* («Théologie» 3), París 1944, ²1949.

8. Esto se tradujo, en la devoción popular, por el «deseo de ver la hostia»: cf. H. Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement,* París 1926, y *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au Moyen Âge,* París 1932; después mediante la fiesta del Corpus Christi por Urbano IV, 1264, extendida a toda la Iglesia en 1311.

9. Cf. Gratiano, *De cons.,* d. II, c. 55 y 61 (Friedberg, 1334-35 y 1337), pero, en el c, 72, cita a Pascasio Radberto. Tomás de Aquino, ST, III, q. 78, a. 1, con un ad 4 que produce malestar a todo ferviente conocedor de la liturgia. Cf. q. 75, a. 7.

mera (ST, I-II, q. 112, a. 1 ad 2; III, q. 66, a. 11 y 12) y que si san Pablo dice que «todos hemos bebido del mismo Espíritu, esto puede entenderse... en un segundo sentido de la bebida sacramental que *el Espíritu Santo consagra» (Com. in 1-Cor,* c. 12, lect. 3). Pero, volvamos a la época de Berengario.

Su primera profesión de fe, de expresión inaceptable, fue redactada en 1055 por Humberto de Moyenmoutier († 1061). Éste fue el que depositó sobre el altar de Santa Sofía, el 16 de julio de 1054, la bula de excomunión del patriarca Miguel Cerulario. Pero es notable que, en el diálogo que sostiene entonces con Nicetas Stethatos, atribuye la consagración de los elementos a la invocación de toda la Trinidad [10]. Para él, todos los sacramentos son dones e instrumentos del Espíritu, que habita en ellos de alguna manera [11].

San Pedro Damiano († 1072) es, más que Humberto, un ferviente del Espíritu Santo. Atribuye la consagración a las palabras, pero la virtud santificadora y vivificadora al Espíritu Santo: *Liber qui dicitur gratissimus,* c. 9 (PL 145, 110). Como, para él, los sacramentos de los simoníacos continúan siendo válidos, la *virtus Spiritus Sancti* puede obrar mediante su eucaristía en beneficio de los que están bien dispuestos: razón por la que el cardenal Deusdedit, muerto a finales del siglo, le reprendió sin mencionar su nombre *(Libelli de Lite,* II, p. 322).

El siglo XII nos ofrece numerosos testimonios. Hildeberto de Lavardin (o del Mans, † 1123), a propósito del *Supplices,* afirma que los dones son transformados en cuerpo de Cristo «virtute Spiritus Sancti... per Spiritum Sanctum» *(Liber de expositione missae:* PL 171, 1168). Ruperto de Deutz († 1135) ve el mismo fuego, el mismo Espíritu que hace el cuerpo y la sangre eucarísticos de Cristo, el mismo que hizo fecunda a la Virgen y empujó a Cristo a ofrecerse como hostia viviente: *De Trinitate et operibus eius* (in Exod., lib. II, c. 10), a propósito del cordero pascual, asado al fuego (PL 167, 617). El misterioso Honorius Augustodunensis afirmaba que el cuerpo de Cristo es producido «Spiritu Sancto consecrante» *(Eucharistion seu de Corpore et sanguine Domini,* c. 1: PL 172, 1250) y ve el anuncio de ello en el *Quam oblationen (Gemma animae,* lib. I, c. 105: PL 172, 578). Santa Hildegarda († 1179), la vidente de Bingen, habla a menudo de la *oración* del sacerdote *(invocatio)* en la acción eucarística: las *verba sacerdotis,* que invocan al Dios omnipotente hacen venir al Espíritu como vino sobre la virgen María *(Scivias,* lib. II, visio 6:

10. «Taliter praeparatus azymus fideli invocatione totius Trinitatis fit verum et singulare corpus Christi»: *Dialogus,* c. 31 (C. Will, *Acta et Scripta quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo XI composita extant,* Leipzig - Marburgo 1861, p. 108). Cf. K.H. Kandler, citado supra, p. 78-81.

11. *Adversus Simoniacos,* II, c. 20 *(Libelli de Lite,* I, p. 163); Kandler, p. 42-43. Recordamos que este tratado comienza con una vibrante invocación del Espíritu: éste, el más libre de todos, defenderá la *libertas Ecclesiae* y aniquilará el negocio sacrílego de los simoníacos (p. 102).

PL 197, 516). A finales de aquel siglo, Adán de San Víctor († 1192) escribe en una secuencia al Espíritu Santo[12]:

Tu commutas elementa. Per te suam sacramenta habent efficaciam.	Cambias los elementos. Por ti los sacramentos tienen su eficacia.

En esta época se fija, primero para los discípulos de Valdés (1179-1181) y posteriormente para Bernardo Prim y Durando de Huesca, la fórmula de profesión de fe prescrita finalmente por Inocencio III (1208). Subrayemos en ella las siguientes fórmulas significativas: «Sacramenta quoque, quae in ea (Ecclesia) celebrantur, inaestimabili atque invisibili virtute Spiritus Sancti cooperante...» «Sacrificium, id est panem et sanguinem... in verbo efficitur Creatoris et in virtute Spiritus Sancti» (DSch 793 y 794). Por otra parte, Inocencio está seguro de que la consagración se realiza mediante las palabras de la institución.

Es una certeza que los doctores escolásticos expresarán y justificarán. Alberto Magno se pregunta: «An in sacramento Eucharistiae potest dici creari corpus Christi per Spiritum Sanctum?» y «utrum per spiritum fiat transsubstantiatio?» *(IV Sent.*, d. 10, a. 10: Borgnet 29, p. 262). El interrogante es citado en el texto de Pedro Lombardo que, bajo el nombre de san Agustín, cita un pasaje de Pascasio Radberto: «Sicut per Spiritum Sanctum vera Christi caro sine coitu creatur, ita per eumdem ex substantia panis et vini idem corpus Christi et sanguis consecratur, etc.» *(De corp. et sang. Dom.*, c. 4: PL 120, 1278). Para Alberto, la consagración se realiza mediante las palabras. En lo que se refiere a la transubstanciación, atribuye al Espíritu Santo el efecto de amor unitivo del cuerpo místico, que deriva de la *res* del sacramento.

Tomás de Aquino se detendrá en el mismo pasaje de Pascasio, atribuido a san Agustín. Y lo comenta: la transubstanciación será apropiada al Hijo como a aquel que la realiza, al Espíritu Santo como aquel por quien Cristo obra... *(IV Sent.*, d. 10, expos. textus; ed. Moos, n.º 144). Ya antes había Tomás respondido a la objeción de un texto de san Juan Damasceno, «la conversión del pan en cuerpo de Cristo se hace por la sola virtud del Espíritu Santo» *(De fide orth.*, IV, 13: PG 94, 1139). Tomás mantiene la atribución de la transubstanciación al Espíritu Santo como actor principal, pero, dice, ello no excluye la acción de un instrumento, a saber: las palabras del sacerdote *(IV Sent.*, d. 8, q. 2, a. 3 ad 1). Por consiguiente, no existe acuerdo perfecto entre ambos pasajes de santo Tomás. Coinciden, sin embargo, en que palabras y Espíritu Santo deben ser mantenidos

12. Secuencia X de Spiritu Sancto: PL 196, 1455.

juntos. Añadamos que Tomás no trata el *Supplices* como epiclesis consecratoria: *IV Sent.*, d. 13, expos. textus; ed. Moos, n.º 174.

A partir de comienzos del siglo XIV, los latinos encuentran, en Oriente, la posición ortodoxa sobre la función de la epiclesis. Ello trajo consigo toda una larga secuencia de declaraciones de los papas en favor de las palabras de la institución como forma del sacramento y momento de la conversión de los elementos en cuerpo del Señor:

Benedicto XII, opúsculo *Cum dudum* a los armenios, agosto de 1341; DSch 1017.

Clemente VI, carta *Super quibusdam* a los católicos de los armenios, 29-9-1351: cf. *Dict. Théol. Cath.*, V, 199.

Benedicto XIII, instrucción al patriarca melquita de Antioquía, 31-5-1729: cf. *Dict. Théol. Cath.*, V, 200.

Benedicto XIV, breve *Singularis Romanorum*, del 1-9-1741: *Collectio Lacensis*, II, 197.

Pío VII, breve *Adorabile Eucharistiae*, del 8-5-1822, al patriarca de Antioquía y a los obispos melquitas: DSch 2718; *Dict. Théol. Cath.*, V, 200 y 264.

Pío X, carta *Ex quo, nono* a los delegados orientales en Oriente, 26-12-1910, contra el artículo del príncipe Max de Saxe, *Pensamientos sobre la unión de las Iglesias:* DSch 3556; *Dict. Théol. Cath.*, V, 276.

Evidentemente, estos llamamientos no podían impedir que se admitiera la función del Espíritu Santo en la «confección» del sacramento y consagración de los santos dones.

Cornelius a Lapide († 1637) exalta el sacrificio eucarístico por encima de los ritos levíticos en cuanto a su modo de ofrenda «consagrando y transubstanciando por una sublime y misteriosa operación del Espíritu Santo» *(Comm. in 1 Petr.*, II, 5-9).

La erudición francesa del siglo XVII y de comienzos del XVIII volvió a poner en circulación textos de los padres griegos y de las liturgias orientales. Su efecto se dejó sentir en numerosos autores, que, sin perjuicio de las afirmaciones referentes a las palabras de la institución, reservaron al Espíritu Santo un papel en la conversión y santificación de las santas especies. Véase las referencias dadas por S. Salaville, *Dict. Théol. Cath.*, V, 273 [13]

---

13. No sé qué uso hacer de un bello texto atribuido a Condren († 1641) porque la primera edición de París, 1677, es de Quesnel y no tiene este texto, excepto un trozo (IV parte, XXVII, p. 210ss). He aquí lo que da *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, por el R.P. de Condren, ed. revisada y aumentada por un benedictino de la Congrégation de France, París 1901: III parte, c. VIII: «Donde se hace ver cómo el Espíritu Santo es el fuego del sacrificio de Jesucristo en cualquier estado que se lo considere» (p. 160-161); «todas las liturgias de la Iglesia griega atribuyen al Espíritu Santo tanto el cambio por el que el pan y el vino se convierten en cuerpo y sangre de Jesucristo, como la oblación que esta víctima adorable hace de sí misma a Dios por ella misma, por sus ministros y por toda su Iglesia. "Lo que toca el Espíritu Santo es cambiado y santificado", dice san Cirilo de Jerusalén refiriéndose a la liturgia de su tiempo, que era el siglo IV. Parece que existe una referencia al fuego que descendía algunas veces visiblemente del cielo sobre los sacrificios antiguos en la ora-

De todos es conocido que las plegarias eucarísticas utilizadas desde el concilio Vaticano II han devuelto su lugar a las epiclesis. La teología seguirá a la práctica.

III

EL ESPÍRITU SANTO EN NUESTRA COMUNIÓN DEL CUERPO Y SANGRE DE CRISTO

Numerosas epiclesis piden que el Espíritu procure no sólo la consagración de los dones en cuerpo y sangre de Cristo, no sólo su santificación, sino los frutos, en el fiel, de la comunión recibida. Vamos a considerar aquí la función que desempeña el Espíritu *en la comunión.* Los padres y los teólogos hablaron mucho de este punto y de una manera que refleja el equilibrio que ellos ponen entre su cristología y su pneumatología. Tal es el enlace teológico de nuestra cuestión. La respuesta que se intente dar tendrá repercusión en nuestra práctica de la comunión eucarística: ¿Está implicado en ella el Espíritu Santo? ¿Por qué? ¿Cómo?

Si interrogamos a los testigos de la tradición, nos encontraremos ante dos o tres planteamientos de nuestro tema: el alejandrino, el agustiniano, utilizado y prolongado por la gran escolástica latina, el siríaco. Todos encierran grandes riquezas. Trataremos de apropiárnoslas.

1) Los doctores de Alejandría, san Atanasio († 373) y san Cirilo († 444) hablaron de la eucaristía en el clima de su lucha contra Arrio y posteriormente contra Nestorio; con la preocupación, por consiguiente, de afirmar la divinidad del Verbo encarnado, el poder santificador y divinizador de su «carne»[1]. «El cuerpo del Señor mismo fue santificado por el poder del Verbo que estaba unido a él; pero

ción que decía el sacerdote en las antiguas liturgias latinas: "Señor, que el Espíritu consolador, que es con vos coeterno y coopera en vuestra bendición, descienda sobre estos sacrificios, etc." A lo que se asemeja lo que se dice, según el misal romano, en la secreta del viernes de la octava de pentecostés: "Señor, que este fuego divino que, por la venida del Espíritu Santo, ha abrasado los corazones de los discípulos de Jesucristo vuestro Hijo, consuma estos sacrificios ofrecidos ante vuestra faz".»

El misal de París, que incluye esta secreta del viernes, tiene otra para el lunes, en la que la Iglesia pide que los dones que se encuentran sobre el altar sean consagrados por la venida del Espíritu Santo: *Munera nostra Domine, sancti Spiritus sacrentur adventu...* La del martes, dice: «Envía, Señor, envía el Espíritu Santo, que haga de estos dones vuestro sacramento...»

1. J.M.R. Tillard, *L'Eucharistie Pâque de l'Église* («Unam Sanctam» 44), París 1964, p. 60ss; A. Houssiau, *Incarnation et communion selon les Pères grecs,* «Irénikon», 45 (1972) 457-468 (466).

fue hecho eficaz hasta el punto de que, en la eulogía, puede comunicarnos su propia santificación»[2].

Esto no significa en modo alguno que los padres atribuyeran el poder de santificación a la encarnación como tal, olvidando los hechos de la pascua redentora, pasión y resurrección. Son numerosos los textos que lo avalan[3]. Ello no significa que los padres tengan una visión de la eucaristía puramente cristológica, sin pneumatología alguna. San Cirilo escribe: «Así como la virtud de la santa carne hace miembros de un mismo cuerpo a aquellos que la reciben, de igual manera, creo yo, el Espíritu único que habita en todos les conduce a la unidad espiritual (pneumática)»[4]. Se ha citado frecuentemente la frase de Atanasio glosando el texto de 1Cor 10,3-4: «Imbuidos del Espíritu, bebemos a Cristo»[5]. Ambos son inseparables y los alejandrinos no los separan, aunque insistan en el Verbo. No se cansan de repetir que el Padre lo obra todo por el Hijo en el Espíritu Santo.

2) Una gran tradición, viva desde hace siglos en Occidente, se acoge al capítulo sexto de san Juan —que habla del pan de vida— y a la explicación que da san Agustín de ese capítulo[6]. Un texto de san Pablo determina esa explicación: «Todos [nuestros padres] también comieron el mismo alimento espiritual; todos bebieron la misma bebida espiritual, es decir, bebían de la roca espiritual que los seguía; y la roca era Cristo» (1Cor 10,3-4). Nosotros comemos y bebemos al mismo Cristo por el pan y el vino eucarísticos. Los «sacramentos», en cuanto signos son diferentes, pero todos ellos significan la misma realidad: Cristo. Los judíos del éxodo no lo alcanzaron y así sólo son nuestros padres si lo comieron y bebieron es-

2. S. Cirilo, *In Ioan.*, lib. XI, c. 9 (sobre 17,13): PG 74, 528.

3. Tillard, op. y loc. cit. J.P. Jossua ha demostrado que esta oposición es una alternativa falsa, igualmente para los padres latinos: *Le Salut, Incarnation ou mystère pascal chez les Pères de l'Église de S. Irénée à S. Léon le Grand*, París 1968.

4. *In Ioan.*, lib. XI, c. 11 (PG 74, 561). Cf. *In Luc.*, XXII: «El Verbo de Dios vivificador, uniéndose a una carne que hizo suya, la convirtió en vivificadora. Convenía que se uniera de una determinada manera a nuestros cuerpos por su carne sagrada y su preciosa sangre que recibimos en el pan y en el vino para bendición vivificadora» (PG 72, 912: citado por santo Tomás, *Catena aurea, in Luc*, c. 22 y ST, III, q. 79, a. 1).

5. *Primera carta a Serapión:* PG 26, 576 A. Podríamos citar, en el mismo sentido, a san Gregorio de Nisa, *In illud «Tunc ipse Filius»* (PG 44, 1320 D); *Antirrhet.*, 42 (45, 1224 B), etc.

6. San Agustín, *In Ev. Ioan.*, tr. XXVI, 12 - XXVII, 11: *Obras de san Agustín*, t. 13 y 14, BAC, Madrid 1955 y 1957. Para los comentarios y exégesis de Jn 6, referencias en Tillard, op. cit., p. 183, n. 3 y en nuestro estudio, *Les deux formes du Pain de vie dans l'Évangile et dans la Tradition*, en *Parole de Dieu et Sacerdoce*, homenaje a monseñor Weber, Desclée, 1962, p. 21-58, reimpreso en *Sacerdoce et Laicat devant leurs tâches ..*, París 1962, p. 123-159 (la primera nota de este estudio).

piritualmente. De ahí que san Agustín hable, refiriéndose a nosotros, de la necesidad de «comprender», pero comprender «espiritualmente». En el sacramento y por el sacramento tenemos que captar lo que significa. Y esto se logra por la fe (en Cristo)[7]. La fe es lo esencial. De ahí, el famoso *Crede, et manducasti* (tr. XXV, 12). Cree y entonces has comido (a Cristo). El que quiera tener vida, que se aproxime, que crea, que sea incorporado para ser vivificado (tr. XXVI, 13). Cuando Agustín piensa en Cristo, lo ve como nuestra cabeza, piensa en el «Cristo total», cabeza y miembros, cuerpo completo, cuyo principio de animación es el Espíritu Santo. En su pensamiento, constituyen una secuencia ligada a las siguientes ideas: pan vivo, cuerpo de Cristo (cabeza y miembros), sacramento del cuerpo, que está sobre el altar. Por esto: sobre el altar está lo que vosotros sois; el cuerpo somos nosotros; Cristo es lo que está sobre el altar, pero un Cristo que no existe sin su cuerpo, la ciudad de los santos. Es imprescindible ser de ese cuerpo para vivir del Espíritu que es para este cuerpo lo que el alma es para nuestro cuerpo: ese Espíritu que, común al Padre y al Hijo, es su amor mutuo[8]. Hay un pasar constante del cuerpo sacramental al cuerpo eclesial. Si queremos vivir del Espíritu tenemos que ser del cuerpo (eclesial). Somos del cuerpo eclesial si tenemos, en primer lugar, el espíritu de comunión, de unidad; además si, al comer el sacramento del cuerpo, superamos el signo sensible del pan para llegar hasta la realidad que significa. Y esto por una manera espiritual de comer el pan, una *manducatio spiritualis.* San Agustín no es el padre de esta expresión, pero sí de su equivalente: «Panem coelestem spiritualiter manducate» (XXVI, 11), «ut carnem Christi et sanguinem Christi non edamus tantum in sacramento sed usque ad Spiritus participationem manducemus et bibamus» (XXVII, 11).

¿Qué función desempeña en todo esto el Espíritu Santo? Se refiere al cuerpo de Cristo que nosotros formamos. Es preciso estar en este cuerpo para vivir del Espíritu de Cristo (XXVI, 13); la carne de Cristo, sacramentalmente presente, no vale nada *si está sola;* es necesario que esté vivificada por la *caridad* en la manducación que hacemos de ella; y esto es lo que hace el Espíritu (XXVII, 4-6). En una palabra, vivifica *a los que comulgan.* Éstos no deben recibir sólo el sacramento, sino comer y beber hasta tener parte en el Espíritu, por la fe viva en Cristo (n.º 11).

Estos textos soberanos de san Agustín dominaron la meditación de los latinos y la reflexión de los doctores. No pretendemos recons-

7. De ahí, en san Agustín, la importancia de la idea, tomada de nuevo por santo Tomás, de que al tener los antiguos fe en Cristo *por venir* y nosotros la fe en Cristo *ya venido,* formamos, ellos y nosotros, la misma Iglesia.
8. Sobre este punto, cf. Berrouard, en *Oeuvres de S. Agustin,* 72, DDB, 1977, p. 832; cf. también supra, p. 107-112.

truir la historia. Nos limitaremos a citar algunos testimonios significativos. Tenemos a un Próspero de Aquitania, un poco más joven que Agustín[9], a un Fulgencio de Ruspe, en los primeros años del siglo VI[10]. Ellos ven la intervención del Espíritu en el don de la caridad que nos permite guardar la unanimidad y estar crucificados para el mundo. Decimos que el Espíritu opera la caridad pascual en aquel que comulga.

La primera escolástica se entregó a estudiar el sacramento en sí mismo, en el sentido de una de las celebraciones de la Iglesia. Después de Alger de Lieja, Pedro Lombardo, hacia el 1150, modifica o precisa un vocabulario heredado de san Agustín y distingue dos *res* en la eucaristía. Se ve que, por *res*, realidad, no entiende ya, como Agustín, a Cristo mismo, sino un aspecto del sacramento. Estas dos *res* son la realidad apuntada y contenida, que es el cuerpo personal de Jesucristo, y la realidad apuntada, pero no contenida, que es la unidad de la Iglesia en los santos[11]. A partir de ese momento, cuando Pedro Lombardo distingue «dos modos de manducación», puede definirlos por una u otra *res*. Existe la *manducatio sacramentalis* y la *manducatio spiritualis*, que se realiza por la fe y permite permanecer en la unidad de Cristo y de la Iglesia[12]. Su virtud es tal que podemos comer (la segunda realidad) sin comer (el sacramento) o no comer (la segunda realidad) cuando se ha comido (el sacramento), «quia non manducans sacramentaliter aliquando manducat spiritualiter, et e converso».

Si admitimos los análisis de Schlette, san Buenaventura considera la distinción de los dos modos de manducación desde la perspectiva del fiel, «per comparationem ad manducantem». Santo Tomás, prolongando la línea de Pedro Lombardo, traza la distinción desde la estructura del sacramento. Distingue la *manducatio spiritualis*, que alcanza la «res tantum», la realidad espiritual finalmente apuntada, y la *manducatio sacramentalis*, que alcanza la *res et sacramentum*, lo que nosotros llamamos la presencia real[13]. Pero, en el fondo, esta *manducatio* no es otra que la del *sacramentum*. Por el contrario, la manducación espiritual, que supone generalmente la sacramental, tiene una fuerza tal que es capaz de producir el efecto del sacramento sin que exista recepción de éste[14].

9. *Sent.*, n. 341: PL 45, 1890.
10. *Contra Fabianum*, frag. 28: PL 65, 789-791.
11. *Sent. IV*, d. 8 (ed. Quaracchi, 1916, p. 791). Para lo que sigue, cf. H.R. Schlette, *Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Grossen und Thomas von Aquin* («Münch. Theol. St.» II. Syst. Abt. Bd 17), Munich 1959 (sobre Pedro Lombardo, p. 22ss).
12. *Sent. IV*, d. 9 (Quar., p. 793ss).
13. *IV Sent.*, d. 9, a. un., q ª 3; *Com. in Ioan.*, c. 6, lect. 7; ST, III, q. 80, a. 1.
14. ST, III, q. 80, a. 1 ad 3.

El desarrollo de este último tipo de «manducación» dará lo que llamamos la «comunión espiritual»[15]. Tenemos, pues, tres modos de manducación: la puramente externa, del sacramento solo; la verdaderamente espiritual, del sacramento recibido; la puramente espiritual, sin recepción real con el sacramento. Ésta es la enseñanza del concilio de Trento y del *Catecismo romano*[16]. Pero, como señala J. Eichinger[17], se ha producido un curioso vuelco en el vocabulario: en la actualidad, quien no recibe la hostia no comulga *realmente*, sólo *espiritualmente*. En otro tiempo, la comunión real, de la realidad última de la eucaristía, su *res*, suponía que se comía *espiritualmente*...

Es interesante señalar la función que santo Tomás asigna al Espíritu Santo. En primer lugar, como todos los doctores católicos, le atribuye genéricamente la eficacia de todos los sacramentos[18]. Pero, como había ya señalado san Agustín, expresa también el hecho de que la manducación espiritual del sacramento es una participación en el Espíritu Santo:

Come y bebe sacramentalmente quien recibe el sacramento; y espiritualmente si llega hasta la *res* del sacramento, que es doble: Una está contenida y significada, es el Cristo completo, contenido bajo las especies de pan y de vino; otra está significada pero no contenida, y es el cuerpo místico, que se encuentra en los predestinados, llamados también justificados. Así, come la carne y bebe la sangre espiritualmente en cuanto a Cristo contenido y significado aquel que está unido a él por la fe y la caridad, de forma que puede ser transformado en él y convertirse en miembro suyo (...). Es un alimento capaz de divinizar al hombre y le embriaga de divinidad. De igual manera respecto del cuerpo místico, que está sólo significado, si participa de la unidad eclesial... En esta referencia al cuerpo místico, tendrá necesariamente la vida si persevera, ya que la unidad eclesial es realizada por el Espíritu Santo, según Ef 4,4, *un Espíritu, un cuerpo*, y 1,14, *que es la prenda de nuestra herencia*. Este alimento contiene, pues, un gran tesoro, regalando la vida eterna al alma. Pero igualmente al cuerpo.

Y añade también: *y yo le resucitaré en el último día*. Como se ha dicho, el que come y bebe espiritualmente participa del Espíritu Santo por el que somos unidos a Cristo con una unión de fe y caridad y nos convertimos en miembros de la Iglesia. Pero el Espíritu Santo hace que alcancemos la resurrección, según Rom 8,1 [cita] (...). Si la frase *el que come mi carne*, etc., se refiere místicamente a la carne y a la sangre, su significación es clara: porque, como se ha dicho, come espiritualmente en cuanto a la *res* sólo significada el que es incorporado al cuerpo místico por la unión de fe y de caridad. Pero la caridad hace

15. Artículos sobre este título, de H. Moureau, en *Dict. Théol. Cath.*, III, 1923, col. 572-574, y de L. de Bazelaire, en *Dict. de Spir.*, II, 1953, col. 1297-1302.

16. Concilio de Trento, sesión XIII, c. 8; *Catec. Rom.*, p. II, c. 4, q. 41, n. 1-3.

17. J. Eichinger, *Die Lehre vom «sakramentalen» und vom «geistlichen» Empfang Christi*, «Theol. Quart.», 132 (1952) 87-92.

18. Cf. ST, I-II, q. 112, a. 1 ad 2; para el bautismo, III, q. 66, a. 11 ad 1; a. 12 c. y ad 3. Cf. Alberto Magno para la eucaristía, *In Ev. Ioan.*, c. 6: «Haec autem omnia per causam non facit nisi Spiritus divinus operans in sacramento» (Borgnet 24, p. 281); «Spiritus divinus operatur omne quod in sacramento est operandum» (p. 286).

que Dios esté en nosotros y viceversa, 1Jn 4,16, *Quien permanece en el amor, permanece en Dios y Dios en él.* Y esto es lo que hace el Espíritu Santo, ibid., v. 13: *En esto conocemos que permanecemos en él y él en nosotros: en que nos ha dado su Espíritu* [19].

Tomás afirma que el Espíritu Santo da, en la comunión, el don de la fe y de la caridad por la que el creyente es unido, como miembro, a Cristo y a la Iglesia, a la que Tomás llama cuerpo místico. La acción del Espíritu se ejerce, pues, sobre el fiel y en el fiel. Se permanece, hasta en los detalles, en la línea de san Agustín, excepto en que la categoría de *res* se precisó después de Hugo de San Víctor y de Pedro Lombardo.

3) La tradición siríaca se expresa de otra manera [20]. Emplea abundantemente la imagen del fuego. Así san Efrén:

Fuego y Espíritu en el seno de tu madre;
Fuego y Espíritu en el río en que fuiste bautizado.
Fuego y Espíritu en nuestro bautismo,
En el pan y en la copa, fuego y Espíritu Santo [21].
En tu pan está oculto el Espíritu que no comemos;
En tu vino habita el fuego que no podemos beber.
El Espíritu en tu pan, el fuego en tu vino,
Maravilla singular que nuestros labios han recibido [22].

También en Occidente encontramos la imagen del fuego, de las visiones de fuego, pero son puestas en relación con la consagración por la virtud del Espíritu Santo [23]. Pensamos que la nota peculiar de la tradición siria consiste en empalmar la acción del Espíritu en la eucaristía con su acción en la economía *cristológica* de la salvación: concepción, bautismo, cena, resurrección... El Espíritu vino primero sobre Jesús, lo llenó. De esta manera, Jesús mismo llenó el pan y la copa eucarística de Espíritu Santo. Citemos algunos testimonios:

---

19. S. Tomás, *In Ioan.*, c. 6, lect. 7, § 3-5 (ed. Cay, n.os 972-976).

20. Cf. Tillard, op. cit. (n. 1), p. 83ss, pero, especialmente, E.P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche* («Théol. hist.» 15), París 1971; id., *La dimension pneumatique de l'Eucharistie d'après la tradition syrienne d'Antioche,* en *L'Expérience de l'Esprit. Mélanges Schillebeeckx* («Le Point théol.» 18), París 1976, p. 97-114; I.H. Dalmais, *L'Esprit Saint et le mystère du salut dans les épiclèses eucharistiques syriennes,* «Istina», 18 (1973) 147-154; P. Yousif, *L'Eucharistie et le Saint-Esprit d'après S. Ephrem de Nisibe,* en *A Tribute to Arthur Vööbus. Studies in Early Christian Literature...*, Chicago 1977, p. 235-246.

21. Himno *de Fide,* VI, str. 17. Tomamos los textos de los autores citados en n. precedente.

22. Himno *de Fide,* X, 8.

23. K. Goldammer *(Die eucharistische Epiklese in der mittelalt. abendl. Frömmigkeit),* cita, en p. 78-79, a Ruperto de Deutz *(De Trinit. et oper. eius,* in exod. II, 10: PL 167, 617) y Hugo de San Víctor *(Sermo 27:* PL 177, 958), según los cuales el fuego del Espíritu coció la hostia como el cordero pascual; en p. 96ss

De igual manera, después de la cena, tomó la copa, hizo una mezcla de vino y agua, levantó los ojos al cielo, la presentó a ti, Dios y Padre, dio gracias, la consagró y la bendijo, la llenó del Espíritu Santo y la dio a sus santos y bienaventurados discípulos diciendo [24]...

... Llamó al pan su cuerpo viviente, lo llenó de él (mismo) y del Espíritu, extendió su mano y les dio el pan: Tomad y comed con fe y no dudéis que esto es mi cuerpo. Y el que lo come con fe, por él, come el fuego del Espíritu... Comed todos, y comed por él el Espíritu Santo [25]...

En adelante, comeréis una pascua pura y sin mancha, un pan fermentado y perfecto que el Espíritu ha amasado y hace cocer, un vino mezclado de fuego y de Espíritu [26]...

... Quiso que éstos [el pan y el vino] una vez recibida la gracia y la venida del Espíritu Santo, no sean considerados por nosotros en su naturaleza, sino que los veamos como el cuerpo y la sangre de nuestro Señor. Porque tampoco el cuerpo de nuestro Señor tuvo por su propia naturaleza la inmortalidad y el poder de dar la inmortalidad, sino que las recibió del Espíritu Santo; por la resurrección de entre los muertos recibió la unión con la naturaleza divina, se hizo inmortal y se convirtió en causa de inmortalidad para los otros [27]...

Según *El testamento de Nuestro Señor* (hacia 475 o antes, en Siria), el que da la comunión a los fieles dice: «El cuerpo de Jesucristo, el Espíritu Santo, para la curación del alma y del cuerpo» [28]. Al hablar del *zeon* bizantino, vimos que el diácono dice: «El fervor de la fe, lleno del Espíritu Santo»; y el sacerdote, introduciendo un fragmento del pan-Cordero en el cáliz: «Plenitud del Espíritu Santo». Por su parte, los autores sirios dicen incesantemente que al recibir el cuerpo y la sangre, recibimos el Espíritu Santo, su gracia, su don de inmortalidad [29].

Y nosotros, ¿qué decimos? Fervientes, pero razonables; razonables, pero fervientes, ocupamos un lugar, modestamente, en la asamblea que celebra, después en la fila de los que comulgan.

Existe la posibilidad de tomar el pan y el vino eucaristizados sólo *sacramentaliter*, materialmente, como una *cosa*. El insistir de manera excesiva en la «presencia real» puede favorecer esto; pero los más bellos cantos al Fuego, las más bellas palabras sobre el Espíritu, pueden convertirse también en puro ritualismo...

---

una serie de visiones de un globo de fuego sobre el altar y el sacerdote en el momento de la consagración. La idea de la cocción al fuego del Espíritu Santo se encuentra también en san Agustín a propósito del sacramento de la iniciación cristiana, *Sermo 272* (PL 38, 1247).

24. Liturgia de Santiago.

25. San Efrén, *Sermones de Semana santa*, IV, 4, en *Hymni et Sermones*, t. I, ed. S. Lamy, Malinas 1882, p. 415s.

26. San Efrén, ibid., p. 418.

27. *Hom. cat.*, XV, 1.ª sobre la misa, n. 10 (trad. fr. de Tonneau - Devreesse, p. 475); cf. XVI, 2.ª sobre la misa, n. 24 (p. 571).

28. E.P. Siman, *L'expérience...*, p. 106.

29. Siman, p. 106ss, 222-242; Teodoro de Mopsuestia, *Hom. Cat.*, XVI, 2.ª sobre la misa, nn. 13, 22, 25 (ed. citada, p. 555, 565, 573).

Para alcanzar lo que pretende, la comunión sacramental exige un acto del comulgante: un acto de fe viva y de amor, acto que procede del Espíritu Santo como de su causa primera. En cierta semejanza con el paquete que colocado en un hoyo es arrastrado por una corriente de agua viva, mi comunión sacramental es invadida por el calor y el movimiento del Espíritu. Ese Espíritu invocado que se abre paso en mí y confiere la presencia de Jesús. Mi comunión es entonces adhesión, en el abandono y amor, a lo que Jesús es, quiere y realiza.

En su iluminador estudio, el padre De Lubac ha denunciado los inconvenientes de pasar «del símbolo a la dialéctica»[30]. Uno de esos inconvenientes es, ha dicho De Lubac, la distinción entre *res contenta*, la presencia real, y *res non contenta*, la unidad del cuerpo místico. Encierra un inconveniente porque entraña la ruptura de la unidad antigua. Para san Agustín, por el contrario, el pan y el vino, el cuerpo y la sangre de Cristo sobre el altar, «representan y contienen su cuerpo místico de una manera real y física, porque la cabeza, sin cuerpo, dejaría de ser cabeza»[31]. La escolástica mantendrá un lazo entre el Cristo presente, «contenido» en el sacramento, y su cuerpo místico; pero será el lazo con una realidad extrínseca a lo que se halla sobre el altar y que nosotros comulgamos.

Desearíamos que se examinara con mayor precisión lo que entiende santo Tomás de Aquino por *res non contenta.* Ejemplos que se refieren a otros sacramentos nos llevan a pensar que se trata de un efecto apuntado por el sacramento *(res significata)*, pero que no es obtenido o producido por el solo acto sacramental[32]. Requiere la intervención de otra energía. Es cierto que el sacramento de la eucaristía «perficitur in ipsa consecratione materiae», se realiza mediante la consagración del pan y del vino y su «conversión» en el cuerpo y sangre de Cristo[33]. A este respecto, el fruto espiritual del sacramento, que se lleva a cabo en la persona que comulga, es «extrínseco» al sacramento. Pero Tomás sabe que un sacramento es «el signo de una realidad sagrada *en cuanto es santificante para los hombres*»[34]: el fruto espiritual pertenece al sacramento, es su *res*, su cosa... La escolástica mantiene un lazo estrechísimo entre la eucaristía y la unidad del cuerpo místico. Disponemos de un informe so-

30. H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, París 1944; ²1949. Se trata del capítulo X y de la conclusión de la parte segunda.
31. O. Perler, *Le pèlerin de la Cité de Dieu*, París 1957, p. 135.
32. Santo Tomás, *Com. in 1 Cor.*, c. 12, lect. 1 y c. 15, lect. 1: la gracia es *res contenta* de los sacramentos, la *res non contenta* es la resurrección, «cum non statim habeat eam qui suscipit sacramenta». *IV Sent.*, d. 26, q. 2, a. 1 ad 4, en el matrimonio, «unio Christi ad Ecclesiam non est res contenta in hoc sacramento sed res significata».
33. ST, III, q. 73, a. 1 ad 3.
34. ST, III, q. 60, a. 2.

bre este punto; informe que llenaría muchas páginas. Alberto Magno ocuparía un lugar privilegiado en él. Mas —y volvemos de nuevo a nuestro tema—, para que el sacramento tenga, en los fieles, su «realidad», el fruto al que apunta, se requiere una intervención del Espíritu, autor de la caridad en nosotros. Esta caridad es pascual, eclesial; está orientada a la realización de la obra de Dios en el mundo; orientada hacia su reino [35]. Jesús está en nosotros, pero será necesario que el Espíritu Santo añada su soplo, su fuego, su dinamismo, para que la presencia sacramental de Jesús logre su efecto.

La eucaristía sigue la estructura de la economía salvadora: fue necesario que el Espíritu Santo santificara, ungiera, condujera a Jesús, Verbo hecho carne. Hemos esbozado, p. 598-607, lo que puede llamarse una cristología pneumatológica. Fue necesario que el Espíritu lo «pneumatizara», según la enseñanza de san Pablo, Rom 1,4; 1Cor 15,45; 2Cor 3,17-18. En la comunión sacramental, recibimos a este Cristo pascual, pero «pneumatizado», penetrado por el Espíritu. «Pues en la sagrada eucaristía se contiene... Cristo en persona, nuestra pascua y pan vivo, que, por su carne vivificada que vivifica por el Espíritu Santo, da vida a los hombres» [36]. Para hacernos miembros de Cristo, para consumar y santificar su cuerpo, el Espíritu Santo tiene que realizar en nosotros lo que hizo en Cristo para convertirlo en cabeza. El mismo y único Espíritu actúa en las tres realidades que llevan el mismo nombre de cuerpo de Cristo y que se encadena dinámicamente, por su dinamismo: Jesús, nacido de María, que sufrió, que murió, que fue resucitado, glorificado → el pan y el vino eucaristizados → el cuerpo comunional del que somos miembros. Sólo existe una economía de gracia, en la que un mismo Espíritu santifica el cuerpo de Cristo en sus tres estados, a la vez diferenciados y dinámicamente unidos, para gloria de Dios Padre: «Por él, con él, en él, en la unidad del Espíritu Santo...», decimos como final de todas nuestras plegarias eucarísticas...

35. Podría comentarse cada una de estas palabras. Remitimos a Tillard, citado en n. 1, y a nuestras publicaciones anteriores: *L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, París 1970, p. 31-38; *Eucharistie et achèvement du monde en Dieu*, en *Les voies du Dieu vivant*, París 1962, p. 207-216; *Jalons pour une théologie du Laicat*, 1953; etc.

36. Concilio Vaticano II, decreto *Presbyterorum Ordinis*, n.º 5 § 2.

IV

LA VIDA DE LA IGLESIA ES ENTERAMENTE EPICLÉSICA

Antes de buscar una visión de conjunto, y para llegar a ella, demos un vistazo a los otros sacramentos que, por lo demás, hacen todos referencia a la eucaristía. Los tres sacramentos de la iniciación —bautismo, crismación, eucaristía— son celebrados gracias a una epiclesis que, en la iglesia siríaca, tiene una estructura similar en los tres [1]. Estos sacramentos, en los que se expresa la fe del sujeto, le arrastran, mediante una asunción progresiva en el cuerpo místico de Cristo glorificado, hacia la escatología. El Espíritu Santo es el don escatológico por el que y en el que retornamos al Padre...

1) La iniciación comienza en el agua sobre la que, como al comienzo del mundo (Gén 1,2), el Espíritu aletea como si la incubara. Los padres subrayan frecuentemente este lazo entre el Espíritu y el agua [2]. Pertenece al mundo bíblico [3]. El Espíritu mismo es representado por el agua, al agua viva que brota hasta la vida eterna. Dado que la liturgia tiene por finalidad traducir en ritos acompañados de palabras la verdad de lo que Dios obra, la Iglesia consagra el agua bautismal invocando el Espíritu en una epiclesis solemne. Este agua es como el seno materno de la Iglesia, en la que el Espíritu debe suscitar el Cuerpo de Cristo [4]. Como en toda la economía, la cristología y la pneumatología están asociadas para la obra salvadora y divina. En la liturgia romana, lo vemos ya en el sacramentario gelasiano: el celebrante introduce tres veces el cirio pascual encendido (Cristo resucitado) en el agua, invocando tres veces la venida del Espíritu, como en el bautismo de Jesús en el Jordán [5].

---

1. Hecho sensibilizado en el panel sinóptico de E.P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche*, París 1971, p. 227-229. San Cirilo (¿o Juan?) de Jerusalén compara la epiclesis de la unción postbautismal con la epiclesis sobre los dones eucarísticos: *Cat. mystag.*, III, 3 (PG 33, 1092 A; SChr 126, p. 124 y 125). Cf. también Lufti Laham, *Der pneumatologische Aspekt der Sakramente der christlichen Mystagogie (oder Initiation)*, en «Kyrios», 1972, p. 97-106.

2. Cf. J. Daniélou, *Bible et Liturgie*... («Lex orandi» 11), París 1951, p. 100ss; 125ss (el mar y la nube).

3. Véase supra, p. 76ss; 392ss (398, n. 8). O. Cullmann piensa que Jn 3.4 pone, entre el Espíritu y el agua, un lazo que recuerda el existente entre Verbo y carne: *Urchristentum und Gottesdienst*, Zurich 1944, p. 50.

4. W.M. Bedard, *The Symbolism of the Baptismal Font in Early Christian Thought*, Washington 1951; J. Daniélou, op. cit., p. 69.

5. E. Stommel, *Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe* («Theophania» 10), Bonn 1951.

Hemos visto ya, en el Nuevo Testamento, la función del Espíritu en el acto del bautismo: p. 393ss. Evidentemente, los teólogos no han dejado de afirmar que la virtud o poder del Espíritu obra en este sacramento [6]. Pero no existe solamente la operación divina en el neófito según la atribución general de la eficacia de los sacramentos al Espíritu Santo. Tratándose del bautismo de recién nacidos, el Espíritu Santo interviene como principio de comunión que supera todas las particularidades de tiempo y espacio, y que puede englobar al niño aún no consciente en la fe sus padres, de sus padrinos, de toda la Iglesia. Se presenta ahí un verdadero problema que no puede ser resuelto con consideraciones psicológicas, sociológicas, biológicas. Es necesario un poder eficaz de comunión, de suplencia de una conciencia por otra en una unidad transexperimental. Es la del Espíritu Santo: «Si la fe de uno solo o, más bien, la fe de la Iglesia sirve al niño, se debe a la acción del Espíritu Santo que es el vínculo de la Iglesia por el cual los tesoros de cada uno son comunes a los demás» [7].

2) El proceso de la ordenación de un ministro —diácono, sacerdote, obispo— se desarrolla bajo la invocación del Espíritu Santo. Hemos empleado el término proceso, porque comienza antes del acto de ordenación propiamente dicho; se inicia en la elección o llamamiento de aquel a quien no puede llamarse un «candidato» en el sentido moderno de esta palabra. Se ora para realizar la elección, que es atribuida al Espíritu Santo [8].

Según la constitución apostólica de Pío XII *Sacramentum Ordinis*, del 30 de noviembre de 1947, en el rito de la ordenación la «materia» es la imposición de las manos [9]. Por sí misma es ya un gesto de comunicación del Espíritu, pero iba acompañada o seguida por la oración [10]. Se trata de un gesto que fue practicado ya por los primeros apóstoles y por los primeros discípulos (Act 6,6; 13,3. Cf. 1Tim 4,16; 2Tim 1,6). La «forma» es el prefacio que sigue a esa imposición de las manos; prefacio que, bajo su expresión deprecatoria, es una verdadera epiclesis. Presentamos los textos indicados por el *Sacramentum Ordinis* para la ordenación de los diáconos y de los sacerdotes [11]:

---

6. Alcuino, *Com. in Ioan.*, lib. I, c. 2, n. 33 (PL 100, 757); Aimon de Auxerre, bajo el nombre de Simón de Halberstadt (PL 118, 50), concilio de Arras, 1025, c. 1 (Mansi 19, 427); Tomás de Aquino, ST, III, q. 73, a. 1 ad 2; etc.

7. Tomás de Aquino, ST, III, q. 68, a. 9 ad 2. Sobre el Espíritu Santo, principio de la comunión de los santos, cf. supra, p. 265ss.

8. R. Sohm, *Kirchenrecht*, t. II, p. 264, n. 3ss; nuestro *Ecclésiologie du Haut Moyen Âge*, París 1968, p. 115, n. 236.

9. AAS 40 (1948) 5-7; DSch 3860.

10. V.E. Fiala, *L'imposition des mains comme signe de la communication de l'Esprit Saint dans les rites latins*, en *Le Saint-Esprit dans la liturgie* (XVIª Semana de estudios litúrgicos, 1969), Roma 1977, p. 87-103 (en alemán: *Die Handauflegung als Zeichen der Geistmitteilung in den lateinischen Riten*, en *Mélanges liturg.* D.B. Botte, Lovaina 1972, p. 121-138.

11. Citamos aquí la epiclesis de la ordenación de sacerdotes en el eucologio

Derrama en ellos, Señor, el Espíritu Santo, para que, robustecidos con la fuerza de su gracia septiforme, cumplan con fidelidad el servicio del diaconado.

Te pedimos, pues, Padre todopoderoso, que concedas a estos tus siervos la dignidad del presbiterado: infunde en su interior el Espíritu Santo; que reciban de ti, ¡oh Dios!, el ministerio de segundo orden; y que su vida sea ejemplo para los demás.

En la ordenación del obispo, mientras los consagrantes imponen las manos al elegido, «guardan silencio, oran en su corazón pidiendo la venida del Espíritu. A continuación, uno de los obispos presentes, respondiendo a la petición de todos e imponiendo la mano al que es hecho obispo, ora diciendo: Derrama ahora también sobre este siervo tuyo la fuerza que proviene de ti, (la) del Espíritu soberano, que comunicaste a tu Hijo amado, Jesucristo, y que éste transmitió a sus santos apóstoles quienes fundaron en todo lugar la Iglesia como santuario tuyo, para gloria y alabanza de tu nombre». Así se expresa la *Tradición Apostólica,* de Hipólito (c. 3). La constitución apostólica *Pontificalis Romani,* de Pablo VI, del 18 de junio de 1968, determina este texto como forma de la ordenación episcopal, refiriéndose expresamente a Hipólito y añadiendo que este texto es utilizado por los coptos y siríacos occidentales hasta nuestros días. Consideramos de gran valor este renacimiento de una fuente antigua. Nos alegramos también de la alusión a pentecostés. Es bien conocido que los padres vieron en pentecostés la ordenación de los apóstoles [12].

3) Muchos padres vieron una primera ordenación en lo que se llamó impropiamente «el pentecostés joánico», Jn 20,19-23: «Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonéis los pecados les serán perdonados...» El «poder de las llaves» y el sacramento de la penitencia se encuentran completamente bajo el signo del Espíritu Santo. En los *praenotanda* del ritual renovado promulgado en diciembre de 1973 se menciona el nombre del Espíritu más de veinte veces. La fórmula renovada de la absolución no es puramente declarativa y es epiclésica sólo de manera implícita, pero es notablemente trinitaria. Es la siguiente:

---

llamado de Serapión (ed. F.X. Funk, t. II, 1905, p. 188-190: «Elevamos nuestras manos, soberano Dios de los cielos, Padre de tu Hijo único, sobre este hombre y te suplicamos que lo llene el Espíritu de verdad. Concédele la inteligencia y el conocimiento de un corazón recto. Que el Espíritu Santo esté con él para que pueda gobernar a tu pueblo contigo, Dios increado. Por el Espíritu de Moisés, derramaste el Espíritu Santo sobre los elegidos. Concede también a éste el Espíritu Santo, por el Espíritu de tu Único, en gracia de sabiduría, de crecimiento, de fe recta; para que pueda servirte con una conciencia pura, por tu Único Jesucristo. Por él te sean dados gloria y honor por los siglos de los siglos. Amén.»

12. Cf. J. Lécouyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ* («Lex orandi» 24), París 1957, p. 316-320 (trad. cast.: *El sacerdocio en el misterio de Cristo,* San Esteban, Salamanca 1959).

Dios, Padre misericordioso,
que reconcilió consigo al mundo,
por la muerte y resurrección de su Hijo,
y derramó el Espíritu Santo,
para la remisión de los pecados,
te conceda, por el ministerio de la Iglesia,
el perdón y la paz.
Y yo te absuelvo de tus pecados
en el nombre del Padre
y del Hijo
y del Espíritu Santo.

4) En el Occidente católico latino, el momento decisivo de la celebración sacramental del matrimonio es el intercambio del consentimiento ante los testigos de la comunidad cristiana; normalmente, ante el sacerdote y los testigos [13]. En las Iglesias orientales, la celebración culmina en la coronación de los esposos por el sacerdote, siendo la función de éste paralela a la que realiza en la celebración de la eucaristía. Las coronas simbolizan la venida del Espíritu Santo sobre la pareja; el gesto del sacerdote y la oración que le sigue corresponden a la invocación del Espíritu Santo en la celebración eucarística [14].

5) Durante los siglos XVII y XVIII, algunos canonistas propusieron que se concibiera la profesión religiosa como un contrato entre el profeso y su instituto. Tal propuesta no encontró gran aceptación, toda vez que la realidad encierra una mayor sustancia espiritual [15]. La profesión religiosa es una consagración y se comprende que los antiguos la contaran entre los *sacramenta*. Sucedía esto en una época en que esta categoría no estaba definida con la precisión de que goza en la actualidad. Incluso, llegaron a llamarla *ordinatio* (Teodoro de Canterbury, † 698). Dionisio el pseudoareopagita describe una consagración monacal a comienzos del siglo VI, sin duda en Siria. «Este ritual se compone fundamentalmente de una oración de consagración (o epiclesis), una profesión oral bajo forma de renuncia al mundo, la tonsura y la toma del hábito» [16]. Toda actualización del misterio cristiano, de la *vita in Christo,* exige la invocación y venida del Espíritu.

6) Y esto sucede, de manera particular, en un terreno que nos es querido y familiar, el del conocimiento y la palabra cristianos. Tienen, en efecto, una cierta estructura sacramental en el sentido de que

13. P. Jounel, *La liturgie romaine du mariage, étapes de son élaboration,* «La Maison-Dieu», 50 (1957) 30-57.

14. I.H. Dalmais, *La liturgie du mariage dans les Églises orientales,* «La Maison-Dieu», 50 (1957) 58-69. Y véase Paul Evdokimov, *Le sacrement de l'amour,* París 1962 (trad. cast. de Ariel, Barcelona 1966).

15. Cf. Fr. Vandenbroucke, *Le moine dans l'Église du Christ. Essai théologique,* Lovaina 1947, p. 83s.

16. Vandenbroucke, op. cit., p. 67. Dionisio, *De Hist. eccl.,* 6.

deben, más allá y mediante una expresión sensible, que depende como tal de nuestro mundo, conducir a la captación del Verbo de Dios por y en las conciencias de las personas. Y esto es asimilable a la *res* de los sacramentos[17]. Recordemos que el capítulo 6 de Jn presenta el pan de vida bajo el doble prisma de la fe y de la eucaristía. Y la tradición ha invocado incesantemente el tema de las dos mesas en que se alimenta el pueblo de Dios, la de la palabra y la de la eucaristía[18]. Mas, para que se dé fruto espiritual en la actualización del misterio de Cristo en nuestras vidas, debe invocarse al Espíritu Santo; tiene que haber epiclesis.

Esto es tradicional para la lectura de las sagradas Escrituras, a la que se ha dado con acierto, el título de *lectio divina.* Para hacerla con provecho, necesitamos siempre de la venida del Espíritu, proclamaba san Jerónimo[19]. Hemos hablado ya de su función en la comprensión «espiritual» de las Escrituras (supra, p. 232ss). El Espíritu Santo es el principio de todo conocimiento recto[20].

Cuando se trata de la palabra predicada, como acto humano que compromete la transmisión de la Palabra absoluta, es evidente que exige la intervención frecuente del Espíritu; por consiguiente, una epiclesis. Es necesario que Dios abra los corazones de los oyentes, como hizo con Lidia (Act 16,14). La unción de la fe, mencionada por san Juan (1Jn 2,20.27) y por san Pablo (2Cor 1,21), viene del Espíritu Santo. Es preciso que el Espíritu actúe para que la Palabra se comunique por medio de las palabras, para que se manifieste el misterio de Jesús en ellas. Sin el Espíritu, no se produciría el evento espiritual; cuando actúa el Espíritu, sucede algo[21]. El predicador debe

17. Nuestras reflexiones de 1946: *Pour une liturgie et une prédication «réelles»,* «La Maison-Dieu», 16 (1948) 75-87, reimpreso en *Sacerdoce et Laicat...,* París 1962, p. 161-173.

18. Véase nuestro estudio *Les deux formes du Pain de vie dans l'Evangile et dans la Tradition,* en *Parole de Dieu et Sacerdoce,* homenaje a monseñor Weber, Desclée, 1962, p. 21-58, reimpreso en *Sacerdoce et Laicat...,* Paris 1962, p. 123-159. El tema de las dos mesas aparece frecuentemente en el Vaticano II: const. dogm. *Dei Verbum,* 21; *Sacros. Concilium,* sobre la liturgia, 48; *Presbyterorum Ordinis,* 18 (y, ad sensum, en *Optatam totius,* 8); *Perfectae caritatis,* 6 (y, ad sensum, 15).

19. *In Mich.,* 1,10-15: PL 25, 1215, san Buenaventura: sólo podemos comprender un saber cuando entendemos su lenguaje. Cuando se trata de la vida eterna cuya *scientia sacra* es el saber, «lingua eius est Spiritus Sanctus... Non potest homo intelligere eam nisi Spiritus Sanctus loquatur ad cor eius...», *De S. Andrea Sermo,* 1 (Quaracchi, IX, p. 463); cf. *De S. Stephano Sermo,* 1 (p. 487*b*); *De S. Nicolao* (p. 473*a*). Cf. E. Eilers, *Gottes Wort. Eine Theologie der Predigt nach Bonaventura,* Friburgo 1941, p. 57s.

20. Referencia en nuestro *Ecclésiologie du Haut Moyen Âge,* París 1968, p. 114-115. Para los concilios, la oración *Adsumus,* compuesta por san Isidoro para el IV concilio de Toledo (633) y utilizada aún: ¡se trata de una verdadera epiclesis! Cf. también supra, p. 234ss.

21. Bella confidencia de san Gregorio: «Habent ergo electi praedicatores experientiam Spiritus in se loquentis in repentina revelatione veritatis, habent

implorar intensamente que venga el Espíritu a sus pobres palabras y a los corazones de quienes las escuchan. La comunidad tiene que orar con él: «Orad por nosotros en particular», escribe san Pablo a los colosenses (4,3), «para que Dios nos abra una puerta a la palabra y podamos anunciar el misterio de Cristo»[22]. La palabra de Dios tiene una especie de estructura sacramental[23]: tiene su forma externa, su contenido de verdad, su fruto espiritual o su *res* en las almas, Se la ha comparado frecuentemente con la eucaristía.

7) La Iglesia entera es de naturaleza sacramental. Es, *en Cristo y por Cristo,* el grande y primordial sacramento de salvación. Hemos desarrollado ya esta doctrina en otra parte[24]. La Iglesia en su totalidad, pueblo y ministros, es tesoro de los medios de gracia, institución. Las venidas del Espíritu Santo a ella no contradicen ni ponen en entredicho su naturaleza de institución. Por el contrario, ellas la establecen en su verdad. La Iglesia es una institución de una especie muy particular. Actúa en el presente sobre la base de acontecimientos acaecidos en el pasado y con miras a un futuro que es el reino de Dios, la ciudad escatológica, la vida eterna en la comunión de Dios mismo. Y esto concuerda perfectamente con lo que es la estructura del sacramento: memoria del acontecimiento fundador, signo profético del futuro absoluto, gracia presente que emana del acontecimiento pasado y prepara el futuro. Y el Espíritu Santo asegura la unidad de estos tres momentos. «Existe sacramento allí donde el Espíritu Santo, por medio de elementos "terrestres", hace vivir a las

---

in subito ardore caritatis, habent in plenitudine scientiae, habent facundissima verbi praedicatione: nam et subito instruuntur et repente fervescunt et in momento replentur et mirabili eloquii potestate ditantur...»: *In libro. I Reg.*, IV, 122 (PL 79, 267). El texto de san Buenaventura, *De S. Andrea,* citado supra, n. 19, continúa así: «Nihil facimus nos praedicatores nisi Ipse operetur in corde per gratiam suam. Ut igitur possemus istam linguam intelligere et audire, rogabimus Spiritum Sanctum ut iuvat nos per gratiam suam, me ad loquendum, vos ad audiendum.» Cf. *In Hexaemeron,* coll. IX, 7, «Radiavit Spiritus Sanctus in cordibus praedicatorum ad omnem veritatem praedicandam et scribendam» (Quar. V, p. 373*b*); *Com. in Luc.*, proem., 3: «Quod aliquis sit doctor idoneus eorum quae per Christum sunt suggesta, et per Spiritum Sanctum scripta, necesse est quod sit inunctus superna gratia (VII, p. 3*b*). Recordemos lo que se decía de la *gratia praedicationis* (cf. supra, p. 157).

22. Con frecuencia, los predicadores solicitaron la oración de la asamblea al comienzo de su sermón. Evidentemente, esto podía convertirse en algo ritual. O pidieron a sus oyentes una *atención orante*: A. Olivar, *Quelques remarques historiques sur la prédication comme action liturgique dans l'Église ancienne,* en *Mélanges liturgiques off. à D.B. Botte,* Lovaina 1972, p. 429-43 (432-34). Y cf. san Buenaventura, citado en n. preced., y cf. Eilers, op. cit. p. 76ss, 78-79.

23. Numerosos estudios alemanes. En francés, G. Auzou, *La parole de Dieu,* I, París 1963, p. 167-175 (trad. cast.: *La palabra de Dios,* Fax, Madrid 1968).

24. *Un Peuple messianique. L'Église, sacrament du salut. Salut et libération* («Cogitatio fidei» 85), París 1975 (trad. cast.: *Un pueblo mesiánico,* Cristiandad, Madrid 1976).

personas, aquí y ahora, de la obra pasada, presente y futura de Cristo, donde las hace vivir de la salvación»[25].

En todas y por todas estas operaciones, la función necesaria de una intervención del Espíritu, de una epiclesis, consiste en asegurar que ni los «medios terrestres» ni la institución producen los mencionados resultados por ellos mismos. Se trata de una obra absolutamente sobrenatural, divina y divinizadora. La Iglesia tiene la plena seguridad de que Dios actúa en ella. Y, precisamente porque *Dios* es el principio de toda operación santa y no ella, implora la Iglesia su intervención como una gracia. Como apóstol, Pablo estaba seguro de pronunciar una palabra de Dios y, sin embargo, oraba y hacía que oraran para ello: Col 4,3; Ef 6,19. Jesús estaba plenamente seguro de realizar la obra de Dios y, sin embargo, se entrega a la oración antes de elegir a sus discípulos: Lc 6,12-13. De igual manera, la Iglesia tiene la seguridad de realizar una obra que brota hasta la vida eterna. Y, con todo, implora la gracia de aquel que es la Gracia increada, el Don absoluto, el Soplo del Padre y del Verbo[26]. En el plano dogmático, como hemos visto (cf. supra, p. 207ss), el «creo en la Iglesia santa...» está condicionado por el absoluto «creo en el Espíritu Santo». El dogma exige una vida o actividad eclesial totalmente epiclésica.

8) El Espíritu es principio de unidad. Está presente y actúa por doquier[27]. Pero su actividad es más formal y más intensa en las comuniones cristianas, desgraciadamente desunidas desde hace bastantes siglos. El ecumenismo es un movimiento suscitado por el Espíritu. Desde hace algunas décadas, crece en estas comunidades la atención al Espíritu Santo. Incluso los luteranos, centrados en la Palabra de tal manera que su santa cena carece de epiclesis[28], han afirmado siempre el lazo que une el Espíritu a la Palabra (cf. supra, p. 168ss) y actualmente están de acuerdo con nosotros en la siguiente afirmación: «También la actuación de Cristo en la eucaristía se realiza por medio del Espíritu Santo. Todo lo que el Señor nos da y todo lo que nos hace capaces de hacer nuestros esos dones, nos es dado por el Espíritu Santo. En la liturgia se encuentra la expresión de esta

25. J.J. von Allmen, *Prophétisme sacramentel. Neuf études pour le renoveau et l'unité de l'Église*, Neuchâtel y París 1964, p. 300.

26. Cf. la conferencia de N. Nissiotis, *Appelés à l'unité. Le sens épiclétique de la communion ecclésiale*, en *Lausanne 77. 50 ans de Foi et Constitution*, COE, Ginebra 1977, p. 45-60 (52).

27. Cf. supra, p. 421ss. Posteriormente, el santo padre lo ha dicho también: encíclica *Redemptor hominis*, del 3 de marzo de 1979, n.º 6 y 12.

28. Cf. H. Geisser, *Das Abendmahl nach den lutherischen Bekenntnisschriften*, en *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl* («Beiheft zur Oekumenischen Rundschau» 31), Francfort 1977, p. 119-147 (p. 142). En el mismo cuaderno, W. Schneemelcher, p. 68, cita una reclaración de P. Brunner (*Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde* : *Leiturgia*, I, 1954, p. 349): «Que la epliclesis no es necesaria..., etc.».

afirmación, de manera especial en la invocación del Espíritu Santo (epiclesis)»[29]. Nos gustaría citar, entre los reformados, a J.J. von Allmen (cf. supra, n. 25), pero está suficientemente clara la posición del Espíritu Santo en la dogmática calvinista: cf. supra, p. 166 y 170. Es claro que la ortodoxia no necesita estar presente aquí: hemos topado con ella incesantemente; la hemos citado constantemente y esperamos caminar con ella. Nikos Nissiotis nos lo ha dicho recientemente a propósito de «Fe y Constitución» (cf. supra, n. 26). Y el secretario de esta comisión, Lukas Vischer preconizaba recientemente la epiclesis como signo de unidad, como prenda de renovación para las Iglesias y de una nueva brecha abierta para el ecumenismo[30].

Por nuestra parte, esperamos que el ingrato y largo trabajo que aquí finalizamos contribuirá a la obra santa de la reintegración de los cristianos en la unidad. Una unidad hecha no de uniformidad y de imperialismo, sino de comunión por aquel que, distribuyendo sus carismas más diversos, quiere someter todas las cosas al Padre por medio de Cristo.

---

29. Comisión mixta católicorromana-luterana, acuerdo sobre «La cena del Señor», n.° 21: «Docum. Cath.», 76 (1979) 22.

30. L. *Wischer, Oekumenische Skizzen. Zwölf Beiträge mit einem Vorwort von Bischof O. Tomkins,* Francfort 1972, p. 46-57. En el momento de enviar nuestro manuscrito a la imprenta recibimos el último documento del Grupo de Les Dombes, *L'Esprit Saint, l'Église et les sacrements;* los n. 113ss (p. 70ss) están consagrados a la epiclesis.

ÍNDICE ALFABÉTICO